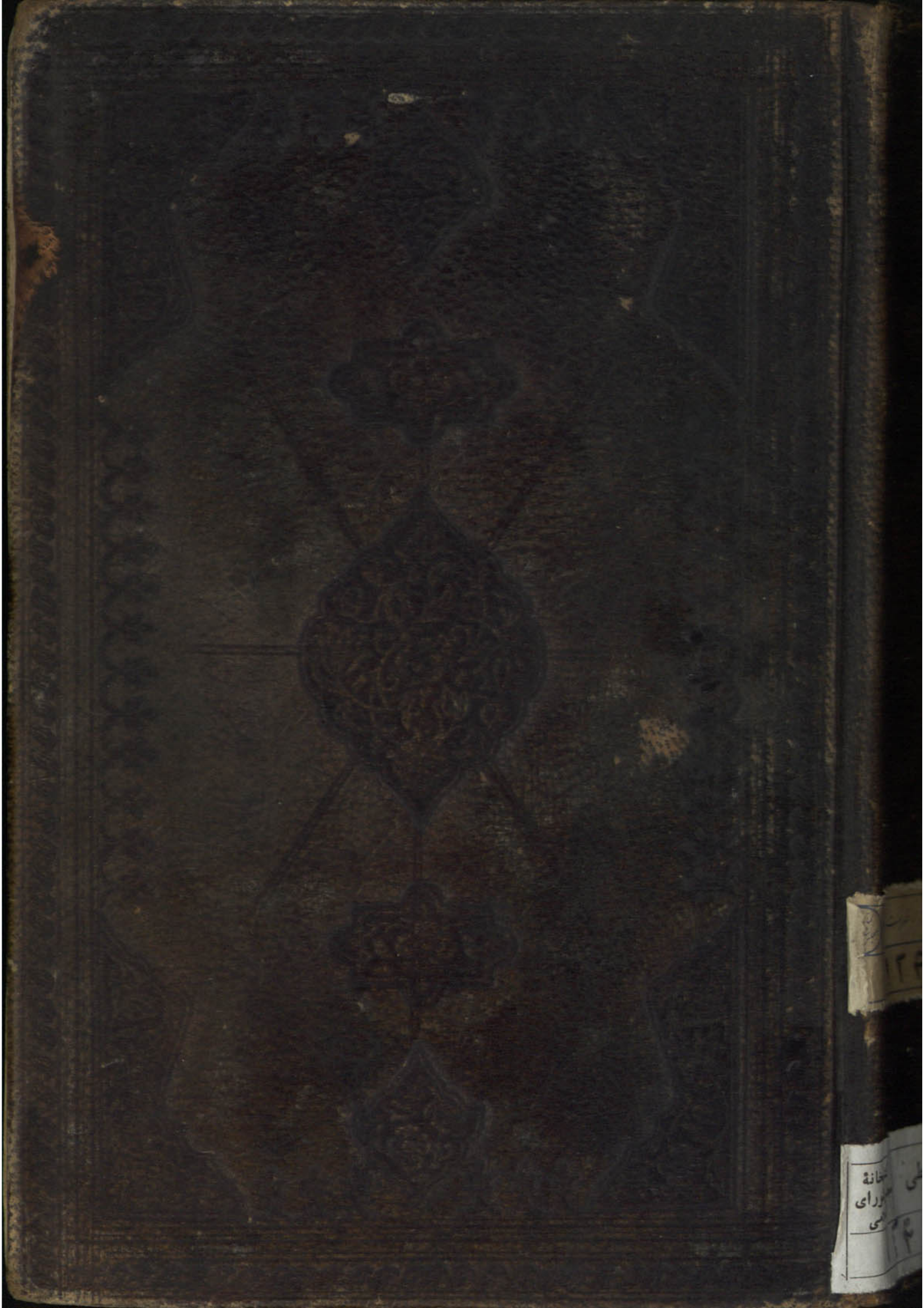
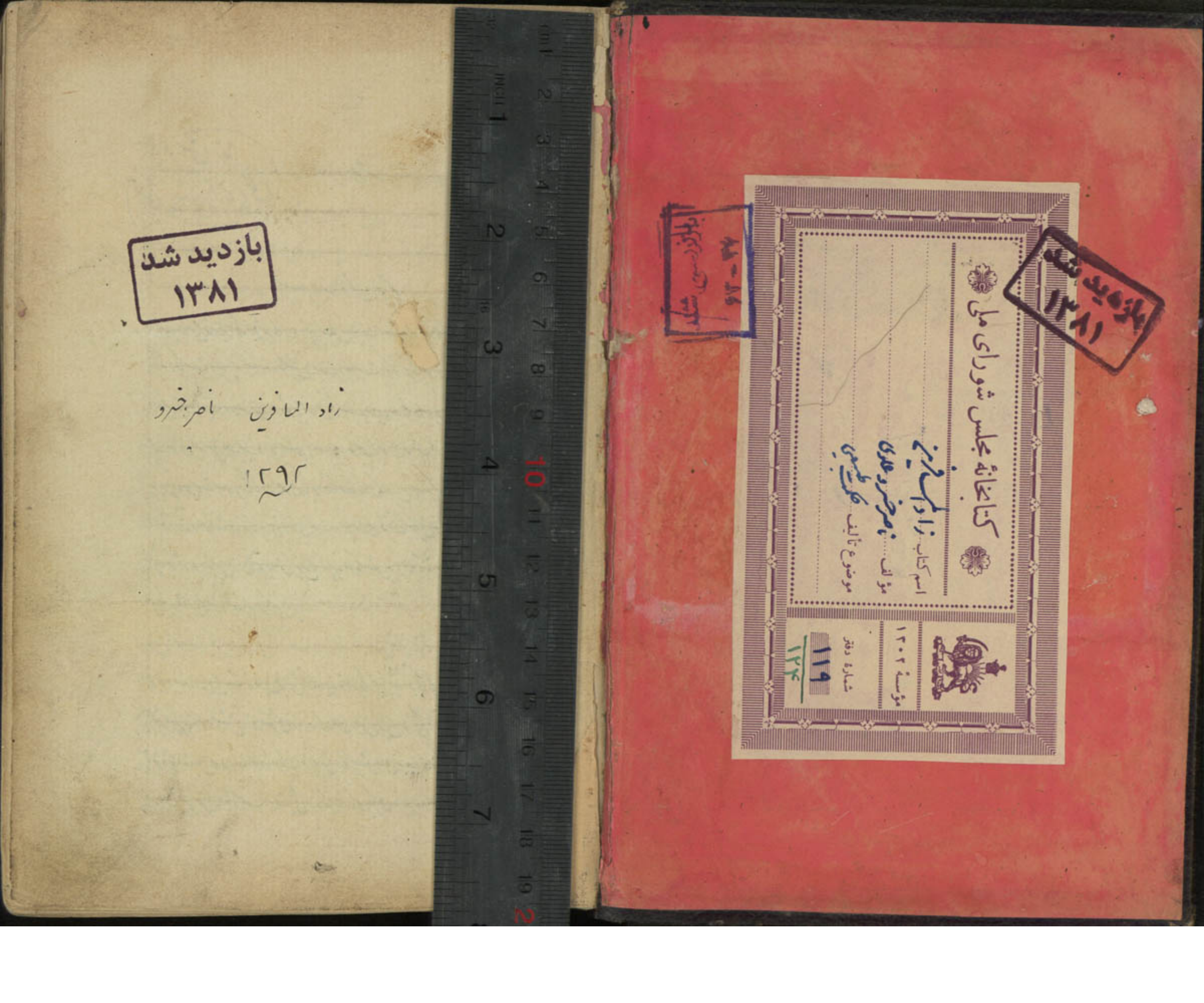
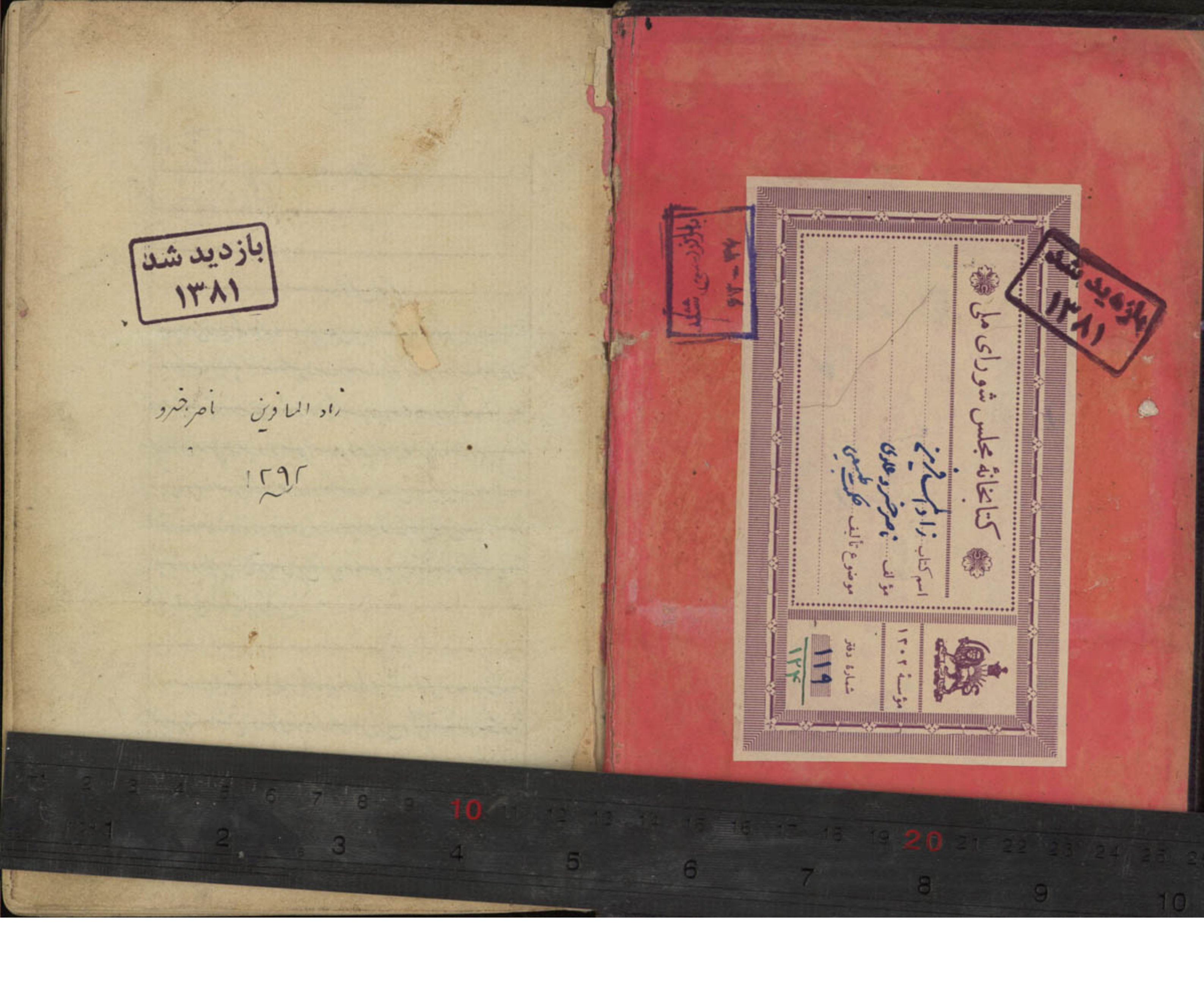



بازدید شد
۱۳۸۱
زاد المسافرین ناصر خسرو
۱۲۹۲


بازدید شد
۱۳۸۱
زاد المسافرین ناصرخسرو
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
اسم کتاب
مؤلف
موضوع تألیف
مؤسسه ۱۳۰۲
شمارهٔ دفتر
۱۱۹

زاد المسافرین ناصر خسرو

بسم الله الرحمن الرحیم

سپاس مر خدای را که آفریدگار چیزهای پنهان و پیداست [...]نده مکان و زمانست و برتر
از که و کجاست و بدانچه بخشنده حواس ماست رواست اگر گوئیم که شنوا و بیناست فرمان مر او راست
و طاعت و انقیاد مر ماراست و درود بر پیغمبر حق که سید الانبیاست خداوند خرد نیک و قول راست
محمد رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم فصل گوئیم که چون موالید از نبات و حیوان اندر عالم
پدید آینده است بصورتها که آن صورتها بر امهات که آن طبایع است بیش است و موالید را حیات است
و امهات را اموات و اندر مدتی و زمانی هر چیزی که آن بکمال خویش رسیده است چه مردم
و چه جز از مردم پس از آن هم بدان تدریج که پیدا آمدش بدان بود ناپدید شونده است چنانکه خدای تعالی
همی گوید اندر ایجاد و اعدام مردم الله الذی خلقکم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف
قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا و شیبة یخلق ما یشاء و هو العلیم القدیر
بر خردمندان واجبست که حال خویش بازجویند تا از کجا همی پیدا آیند و کجا همی شوند و اندیشه کنند تا ببینند
بچشم بصیرت مر خویشتن را در سفری رونده که مر آن رفتن را هیچ درنگی و ایستادنی نیست از بهر آنکه
تا مردم اندرین عالم است از دو حرکت افزایش و کاهش خالی نیست و حرکت نباشد مگر اندر زمان
و زمان چیز متحرک بدو قسمت است یکی از او گذشته و دیگری مانده و میان این هر دو قسمت زمان

که مر چیز متحرک راست

که مر چیز متحرک راست برزخ است که آن قسمت پذیر نیست بر مثال خطی که در میان آفتاب و سایه باشد
نه از آفتاب باشد و نه از سایه و مر آن برزخ را که میان این دو قسمت زمانیست بتازی آن گویند و بپارسی
اکنون گویندش و مر او را هیچ بعدی و کشیدگی نیست و آن نه از زمان گذشته است و نه از زمان آینده
بلکه این نام مر آن برزخ را که اکنون نام است بگشتن احوال جسم متحرک واجب آمده است و دو زمان بدین
برزخ مر چیز متحرک را از یکدیگر جدا شده است و هر یکی بجای خویش اندرین کتاب سخن گفته شود و چون مردم
مر خویشتن را بهمه عمر خویش بر برزخ اکنون همی یابد و زمان گذشته او همی افزاید بدانچه عدد حرکاتش
همی بیفزاید هر ساعتی و زمان چیز متحرک عدد حرکات اوست و زمان آینده اش نقصان همی پذیرد همی داند
اگر خردمند است که او بر مثال مسافریست که اندر همه زمان خویش مر او را یک چشم زخمی درنگ ممکن نیست
کردن تا ازین خط که زمان اوست در نگذرد و بنقطه اکنون نهام این خط را نه پیماید پس برین مسافر
خردمند واجبست که بازجوید تا از کجا آمده است و کجا همی شود و چون دانست که از کجا آمده است تا آنجا که
معلوم او شود آنجا همی شود زاد مسافران برگیرد که مسافر بیزاد از هلاک بر خطر باشد و خدای تعالی همی گوید
قوله و تزودوا فان خیر الزاد التقوی و اندرین قول همی گوید زاد برگیرید پوشیده گفته
شدست که شما بر سفرید و چون حال اینست و ما بیشتر مردم را اندرین باب غافل یافتیم و نادانان است
مر حق را خوار گرفته بودند و بر امثال کتاب خدای ایستاده و ممثولات و بواطن و معانی آن از دست
باز داشته و بر محسوسات و کثایف فتنه گشته و از معقولات و لطایف دور مانده و مر هوسها را بهوای
مختلف خویش ریاست جویان اندر دین استخراج کرده و فقه نام نهاده و مر دانایان بالعلم حقایق
و بصایر و جویندگان علم حق را وحید اکننده کان جوهر باقی ثابت را از جوهر فانی مستحیل ملحد و بددین و

که هلاک
و ظاهر مع
در جستندگان

قرمطی نام نهادند واجب دیدیم مراین کتاب را اندرین معنی تألیف کردن و نام نهادیم مراین
کتاب را زاد المسافرین و یاری بر تمام کردن این کتاب از خدای خواهیم و خردمندان را انجام
برهانهای عقلی و حجتهای خلقی که آمدن مردم از کجاست و بازگشتن به چیست و ظاهر کنیم با آیتها
از کتاب خدای تعالی که قرآنست که رسول مصطفی صلی الله علیه و آله بدان فرستاده شد سوی
خلق تا مر ایشان را ازین خواب که بیشتر مردمان اندران خفته اند بیدار کند و نادانان امت
که بر هوای خویش متابع رای و قیاس شدند تا بازمانند از رسیدن بعلم الهی بدان بازماندند
که مبتدعان و مدعیان را اندر امامت که آن نتیجهٔ نبوت بود متابعت کردند و بدان از معانی
رمزهای کتاب خدای دور ماندند چنانکه خدای تعالی حکایت کند از رسول خویش که بدو سبحانه
بنالید از قومی که معانی قرآن را دست بازداشتند قوله و قال الرسول یا رب ان قومی
اتخذوا هذا القرآن مهجورا و وصیت ما مر خردمندان را آنست که مر این کتاب را
باهستگی تأمل کنند تا زاد خویش اندرین سفر ازو بیابند و برگیرند که مثل ما اندر بیرون آوردن این علم
لطیف و دشوار و بایسته مثل کسی است که چاهای ژرف بکند و کاریزهای عظیم براند تا مر آب
خوش را از قعر خاک بر هامون برآید تا تشنگان بیابان بدان برسند و هلاک نشوند مر این چشمهٔ آب
خوش را از دیوانگان متعصبان نگاه کنند تا مر این را بجهل و سفه پلید و تیره نکنند بلکه بخاک و گل بینبارند
و توفیق از خداست بر گفتار صواب اندر ارشاد خلق والله الموفق والمعین فهرست قولهای
کتاب بیست و هفت قولست قول اول اندر قول که آن در علم حاضر است قول دوم
اندر کتابت که آن در علم غایبانست قول سیم اندر حواس ظاهر قول چهارم اندر حواس

باطن

باطن قول پنجم اندر جسم و اقسام او قول ششم اندر حرکت و انواع او قول هفتم
اندر نفس قول هشتم اندر هیولی قول نهم اندر مکان قول دهم اندر زمان قول
یازدهم اندر ترکیب قول دوازدهم اندر فاعل و منفعل قول سیزدهم اندر حدوث
عالم قول چهاردهم اندر اثبات صانع قول پانزدهم اندر صانع عالم جسم که چیست
قول شانزدهم اندر مبدع حق سبحانه و مبدَع او قول هفدهم اندر قول و کتابت حق
سبحانه و تعالی قول هشتدهم اندر لذات و اثبات آن قول نوزدهم اندر علت بودش
عالم جسم قول بیستم اندر آنکه چرا خدای عالم را پیش از آنکه آفرید نیافرید قول بیست و یکم
اندر چگونگی پیوستن نفس بجسم قول بیست و دوم اندر چرایی پیوستن نفس بجسم قول بیست و سیم
اندر اثبات تخصیص بدلالات مخصص قول بیست و چهارم اندر بود و هست و باشد قول بیست و
پنجم اندر آنکه مردم از کجا آمد و کجا همی شود قول بیست و ششم اندر رد مذهب تناسخ قول
بیست و هفتم اندر اثبات ثواب و عقاب قول اول اندر قول که آن اندر علم حاضر است
از بهر آن نخستین قول ازین کتاب اندر شرح گفتیم که مقصود ما از تألیف این کتاب آنست که مر
خردمندان را معلوم کنیم که آمدن مردم اندرین عالم از کجاست و کجا همی شود و این علمی است
دشوار هم بگذاردن و هم به اندر یافتن و نفس دانا مر علم را بدیگر نفوس یا بقول تواند رسانیدن
یا بکتابت و نفس آموزنده مر علم را از دیگری یا بحاسّت شنوائی تواند یافتن چون بگوید یا بحاسّت بینائی
چون بنویسد و گفتار شریف‌تر و لطیف‌تر است از نوشته از بهر آنکه گفتار از دانا مر حاضران را باشد
و نوشتن مر غایبان را و حاضران از غایبان اولیتر باشند بیافتن علم و میانجی میان ایشان و میان

غایبان نوشته است پس آن میانجی که میان دانا و میان سزاوار آن علم است شریفتر و لطیف‌تر
ازان آمد که میان او و میان کم سزایان آمد پس پیدا آمد که قول شریفتر از کتابت است و نیز حاضران اندر
انجاز قول بر ایشان پوشیده شود و گوینده باز تواند گشتن و گوینده بعبارتی دیگر آن معنی را که قول بر آن
باشد بدیشان تواند رسانیدن و مر خوانندگان نوشته را چون چیزی ازان بر ایشان مشکل شود و گوینده
بازگشتن نباشد ازبهر آنکه نویسنده را نیابند و اگر بیابند ممکن باشد که خداوند آن علم نباشد بلکه نسخت
کننده باشد و نیز قول حکایتست از آنچه اندر نفس داننده است و کتابت حکایت است از قول او پس نوشته
حکایت حکایت باشد از آنچه در نفس خداوند علم است و قول حکایت است از آنچه اندر نفس اوست پس پیدا شد
که قول شریفتر و لطیفتر است از کتابت و نفس دانا بذات خویش هم از قول بی نیاز است و هم از کتابت
و نیازمندی او بهر دو از بهر آنست تا مر آن علم را بدیگری برساند یا بزبان که بگوید یا بدست که بنویسد
و نیز اندر قول اشتباه کمتر ازان افتد مر شنوندگان را که اندر کتابت از بهر آنکه اندر نوشتن حرفهاست
بسیار که بدیدار اندر کتابت مانند یکدیگر است و آن حرفها اندر شنودن مانند یکدیگر نیستند چنانکه
چون کسی چیزی نوشته باشد و آن مانند باشد بخبری و خیر و حیز و جز آن بر خواننده کتابت مشتبه شود که
مقصود نویسنده ازین کلمات کدام است و بر شنونده چون یکی ازین نامها شنود مشتبه نشود و گمان
نیفتدش که بدان نام نامی دیگر را همی خواهد که چون مر هر دو را بنویسند مانند یکدیگر باشد چنانکه گفتیم
و نمودیم پس پیدا شد که قول بر کتابت مقدم است و بمثل قول روحانیست و کتابت جسمانی و نیز گوییم
که قول مر کتابت را بمثل روح است مر جسد را نه بینی که چون از نوشته کلمه قول مر جوینده آن معنی را که نوشته
از بهر اوست خبر دهد بحس از نگرستن بدان نوشته بی نیاز شود پس گوییم که همچنانکه قول روح کتابت

معنی قول را

معنی قول را روح است نه بینی که چون شنونده مر آن معنی را که قول بر او ساخته شده است اندر یابد
از حروف و کلمات آن قول بی نیاز شود و مر معنی را مجرد بگیرد پس بدین شرح پیدا شد که معنی روح
مر روح کتابت را و قول مر معنی را جسمست و کتابت مر قول را جسمست و بدین شرح که کردیم پیدا آمد
که معنی بقول نزدیکتر است از و بکتابت و مقصود هم از قول و هم از کتابت معنی است و آنچه او مقصود
دانا نزدیکتر باشد شریفتر ازان باشد که بمقصود او دورتر باشد و مقصود دانا معنی است و قول بدو نزدیکتر
از کتابت است اگر کسی پرسد که قول چیست جواب او آنست که قول نامهاست ترتیب کرده که اندر زیر او
معنیست و اگر گوید نام چیست گوییم حرفهاست ترتیب کرده باتفاق گروهی که دلیلی کنند بر عینی از اعیان
اگر گوید حرف چیست گوییم که حرف از نام بمنزلت نقطه است از خط و مر حرف را معنی نیست بلکه معنی اندر
زیر حرف آید چون دانا مر آن را بهم فراز آرد و بنامهایی کان نزدیک گروهی از مردمان معروف باشد چنانکه
مر نقطه را بعدی نیست بل درازا که او خط است از فراز آمدن نقطها پدید آید و مر درازا را بعد نخستین گویند
و گوییم مر صورت قول را نامهای معروف هیولیست و مر صورت نام را حرفهای معلوم هیولیست و مر صورت
حرف را آواز هیولیست و مر صورت آواز را هوا هیولیست چنانکه مر صورت پیراهن را کرباس هیولیست و مر صورت
کرباس را ریسمان هیولیست و مر صورت ریسمان را پنبه هیولیست و مر صورت پنبه را طبایع هیولیست پس گوییم
که قول نباشد مگر از مردم با آواز و آواز نباشد مگر از بیرون جستن هوا از میان دو جسم و تا آوازی
کشیده اعنی دراز نباشد صورت قول بر او ننشیند و تا هوا اندر چیزی که مر او را بگیرد باز داشته نشود و ازان جز
مر او را بفشردن بر رهگذری تنگ بیرون گذاشته نشود آواز دراز که مر هیولای قول را شاید حاصل نیاید
چنانکه نفس مردم مر هوا را بکشش اندر کشد و اندر جوف آن آلت باز دارد پس آنگاه بکشش مر باد را از سینه فراز

افشارد و هر گذرگاه آن باد را که حلقوم است چنانکه خواهد فراخ تر و تنگتر همی کند تا آوازی دراز به بیرون
آمدنِ آن هوا از میانِ شُش مر ورا بر مجرای حلقوم حاصل همی شود و هر گاه که مر حلقوم را تنگتر کند آواز ش
باریک تر آید و چون فراختر کند آوازش سطبرتر شود ذٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ آنگاه آواز
بکام اندر افتد نفس مر ورا میان کام و دندانها و لبها و زبان ببُرّد بحرفهای ترتیب کرده و بعضی را از آن
آواز بریده شده براه بینی بیرون گذارد و بعضی را براه دهان تا مر حرفها را گشاده و با گندی و...
به پدید آورد پس گوییم آواز دراز مثل چون خطی است راست کشیده که نفس ناطقه مر آن را بزبان و دندان
و لب و بجنبهای گونه گون مر ورا بجنباند کآن جنبها شکلهای حروفست از راه شنودن نه از راه دیدن
و مر هر سه چهار حرفی را از آن بیشتر و کمتر نامی کرده اند کان نام مر معنیی از اعیان مر شناسند کآن
لغت را دلیل کند چون مر آن را بشنوند و دست افزار نفس ناطقه برین صورت گری که بر هیولای آواز همی
کند این چیزهاست که گفتیم از شُش و هوا و حلقوم و سینه و کام و دندان و زبان و کتابت نیز
دُفوتهاست که نفس ناطقه مر آن را از خط راست ساخته است که مر آن اشکالها و جنبهای معلوم بجنبانیده است
همچنانکه مر آواز راست بجنبانیده است و لیکن دست افزار نفس ناطقه اندرین صورت که بر خط راست
همی کند که مانند آواز دراز است دست و قلم و سیاهی و جز آنست و اندرین فعل مر نفس را میانجیان
بی جان چون قلم و کاغذ و سیاهی و جز آن و دست نیز از محل و مرکز نفس که آن دماغ است دورتر است
و اندر فعل قول مر نفس را دست افزار شش و سینه و حلقوم و زبان و کام و جز آنست که همگان زندگانند
و بدماغ که محل و مرکز نفس اوست نزدیک اند بدین سبب است که مقصود نفس ناطقه از قول مر شنونده را
معلوم تر از آن شود که خواننده را از نوشته شود چون قول بنفس مخصوص تر است از کتابت و مر

نزدیکتر است

نزدیکتر است از کتابت و مر نفس را بر حاصل کردن این مصنوع که کتابت است میانجیان و دست افزارها ش
دورند و زنده نیستند قول چون زنده روحانیست و کتابت چون مرده جسمانی و جویندگان
علم بعلم از راه این میانجی روحانی زنده زودتر از آن رسند که از راه آن میانجیان جسمانی
نازنده رسند اینست قول ما اندر قول و اکنون اندر کتابت سخن گوییم بعون الله تعالی و توفیقه

قولِ دُوُم اندر کتابت که آن علم غایبانست

کتاب از جملگی حیوان بمردم مخصوص است و مر حیوانِ بی نطق را با مردم هم اندر گفتار و هم اندر صنعتها شرکتست
و اندر کتابت نیست اما شرکتِ حیوانِ دیگر با مردم اندر گفتار چنانست که مر بیشتر حیوان را بر یکدیگر را
بانگی هست کآن خاصه مر ورا ست و آن بانگ از و بمنزلت نطقست از مردم و نیز بیشتر
از حیوانِ بی سخن آنست که بوقتِ شادی و ایمنی جز چنان آواز دهند که بوقت ترس و در ماندگی
دهند چنانکه مرغ خانگی بخاصه آوازها دارد و مر نر او را خروس گویند و ماده اش را ماکیان گویند
و مر خروس را بوقتِ ایمنی و شادمانی آواز معلومست که چگونه است و بدانوقت که پرنده بر او
بگذرد و از آن بترسد و مر یارانِ خویش را از آن حذر فرماید پیداست که چگونه آواز دهد و بوقتی که مر
ماکیان را سوی دانه خواند که بیایند معروفست که چگونه خواندش و بوقتی که مر ماکیان را
جای خایه نهادن بنماید بفرماید شان که اینجا نشین و بار خویش بنه آوازش معلوم است
پس این آوازهای مختلف مر نوع خویش را اندر جایهای مختلف بمنزلت نطقست و نیز اندر صنعتها مر
حیوانات را با مردم شرکت است چنانکه مر عنکبوت خویش را همی خانه بافد و زنبور بدان نظم و ترتیب
بی هیچ خلل همی خانه سازد و مرغان اند که مر چوب را سوراخ کنند و اندرو جای گیرند و مرغانند کز گل

خانها برآرند و مر آن را دلپذیر سازند و اندر وی نقشها کنند با آنکه حیوانات هستند که مردم از صنعتهای
ایشان عاجز است چون کرم قز که از برگ توت ابریشم سازد و چون زنبور که از شکوفه انگبین کند و
چون صدف که از آب باران مروارید کند پس این همه صنعتهاست مر حیوانات را چنانکه مردم را
صنعتهاست و لیکن مر هیچ حیوان را اندر کتابت با مردم شرکت نیست و کتابت پس از قول است
و خاصهٔ مردم است و قول مر دم را عام است از آنست که هر نویسنده مردم است و هر مردمی
نویسنده نیست و هر نوشته قول است و هر قولی نوشته نیست و هر مردمی که مر او را این دو فضیلت
که خاصگان مردمند هست او بکمال نزدیکتر است بل قول نوشته است که زبان مر او را بجای قلم است
و آواز در از او بمنزلت خطی راست است و مر شکلهای حروف او را هوای بسیط لوح است و هوا نگار
نماینده است و نگار پذیر نیست از آنست که قول زود همی ناپیدا شود اندر هوا و نوشته قولیست
که قلم مر او را بمنزلت زبانست و خط راست مر او را بمنزلت آواز کشیده است و مر شکلهای حروف
او را لوح و سطح خاک و چیزهای خاکی پذیرد و خاک صورت پذیر است از آنست که نوشته بر و دیر
بماند و شرف نوشته بدانست که علم بمیانجی او از دانا بغایبان برسد از پیشینیان بباز پسیان
آید و از قول جز حاضران مجلس او کسی بهره نیابد مگر بحکایت از زبانها و نیز شرف نوشته بدانست
که او قولیست که خط اندر و با شکال خویش بمنزلت آواز است بحروف خویش پس تا خط بر جاست
آن قول از نویسنده باواز بر جا باشد و کسی که آواز او را شنوندگان همی شنوند منکر نتوانند شدن
که من این همی نگویم پس نوشته قولی باشد قایم بذات خویش پس از آنکه گوینده او خاموش گشته
باشد و چشم مر اشکال حروف نوشته را محل گوش است مر اشکال حروف گفته را و لیکن بر چشم

نانویسندگان

نانویسندگان پرده ایست که آن پرده بر چشم نویسندگان نیست هر چند که این هر دو تن اندر دیدار
اشکال حروف همچو اندر دیدار دیگر مبصرات برابرند و هم این است حال کسانی که سخنی بشنوند و از آن
جز باوازی واقف نشوند و معنی آن ندانند و دیگر گروه مر همان سخن را بشنوند و بر معنی آن اطلاع یابند
و این هر دو گروه شنوندگان باشند و لیکن هر که از قول بر معنی محیط نشود مر آن قول را شنوده باشد
همچنانکه آنکس که از نوشته مقصود نویسنده را نداند مر نوشته را ندیده باشد و آنکس که او چیزی را با دیگر
برابر بیند و اندر معنی کان دیگر بیند نه بیند او کور باشد چون اضافت بدان دیگر کرده شود همچنان
که کسی مر گفته را با دیگری برابر بشنود و اندر آن گفته مر معنی را کان دیگری می شنود نشنود او کر باشد چون
اضافت او بآن دیگر کرده شود و خدای تعالی اندرین معنی همی گوید قوله مَثَلُ الفریقین کالاعمی
والاصم والبصیر والسمیع هل یستویان مثلا افلا تذکرون
و بدین شرح ظاهر شد که مردمان که اندر حال با چشم بینا و گوش شنوا اند بعضی کران و کوراند
چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله صمٌ بکمٌ عمیٌ فهم لا یعقلون پس این قول که همی
بکری و گنگی و نابینائی بر شنوندگان و گویندگان و بینندگان بظاهر حکم کند و لیکن از آنکه
مردمان را همی چشمی و زبانی و گوشی دیگر حاصل باید کردن جز آنکه دارند و بجای خویش اندرین
معنی سخن بگوییم اکنون گوییم که قول اثریست از نطق و نطق مر نفس ناطقه را جوهریست و کتابت
مر او را عرضیست و بدین سبب است که هر دو خردمندی که قصد کنند بتوانند که نوشته سازند که جز
ایشان کسی مر آن را نتواند خواند و بتوانند که زبانی سازند که جز ایشان کسی مر آن را نداند و نیز کودک خرد
که قوت ناطقه او مایه گرفتن گیرد آهنگ سخن گفتن کند و هر چیزی را که نام آن نداند نامی بنهد و قصد

نطق کند و کسی که نوشته نداند یا ندیده باشد قصدِ نوشتن بکند از بهر آنکه نطق مر او را عطای الهی است
جوهری و کتابت مر او را التلقی است اکتسابی و هر که اندر علوم ریاضی بترتیب و تدریج بر آید مر او را
ظاهر شود که اندر هر علمی از آن مر او را چشمی دیگر گشاده و گوشی دیگر باز شود و زبانی دیگر پدید آید که پیش
از آن مر او را آن چشم و آن گوش و آن زبان نبود و چون مردم مر دانا را طاعت ندارد و با موختن
رنج بردن آن چشم مر او را باز نشود که مر اشکال هندسی را بدان بیند و آن گوش مر او را نگشاید که مر
برهانهای عقلی را بدو بشنود و این چشم و گوش آفرینشی که دارد مر او را اندر دیدن و شنودن اشکال
و اقوال باری ندهد و خدای تعالی اندرین معنی همی گوید مر آنکس را که گذارندگان کتاب او را طاعت
نداشتند و از پس هوای خویش رفتند این آیه قوله ولقد مکّناهم فیما ان مکّناکم فیه
وجعلنا لهم سمعًا وابصارًا وافئدة فما اغنی عنهم سمعهم وابصارهم
ولا افئدتهم من شیء اذ کانوا یجحدون بآیات الله وحاق بهم ما
کانوا به یستهزؤن اینست سخن ما اندر کتابت پیش از سخن اندر قول و پس ازین سخن
گوئیم اندر قول و کتابت الهی بر ترتیب آفرینش و مر عقلا را حجتها و برهانهای روشن ظاهر کنیم که قول
و کتابت خدای تعالی کدام است تا بدانند که ما مر دین حق را بر بصیرت پذیرفته ایم نه بتقلید و نسیار
دین خدای بر عقلست نه بر تکلیفِ جاهلانه چنانکه جهّال امت پندارند قول سیم اندر حواس
ظاهر نفس مردم مر قول و کتابت را که مر او را علم از آن بحاصل شود بحاستهای سمع و بصر
اندر یابد بدین سبب پس از سخن اندر قول و کتابت سخن اندر حواس ظاهر گفتیم پس گوئیم که حواس
پنجگانه اندر جسد مر نفس را آلتهاست که نفس بدان چیزها را اندر یابد و حواس حیوان بعضی شریفتر

از بعضی است و شرف آن بر یکدیگر بمنفعتها و مضرتهاست که حیوان بدان حواس مر منافع را بجوید
و از مضرتها پرهیز کند پس حاستی که اندر آن مر او را منفعت و مر او را منفعت بیشتر است شریفتر است
و شرف حواس حیوان بی سخن بر یکدیگر نه چون شرف حواس مردم است بر یکدیگر بلکه از آن بعضی هست
که موافقت و بعضی هست که مخالفت و بیان این قول آنست که گوئیم اندر حاست بساونده که آن
عام ترست بدانچه بسودن مر حیوان را اندر همه جسد اوست مر حیوان را منفعت آنست که از درد و رنج
که بدان هلاک شود بدین حاست حذر کند و مر جفت خویش را بسبب لذت بقوت این حاست جوید
تا نوع خویش را از فنا بزایش نگاه دارد و اندر حاست چشنده مر حیوان را منفعت آنست کاندر
غذای خویش رغبت کند و مر حاست بساونده را اندر حیوان بی سخن بر حاست چشنده او فضلست
از بهر آنکه چشنده حیوانات ضعیفست و مر لذت کمتر یابد و اندر غذا بقوت جاذبه گرسنه شوند
و رغبت کنند نه بدانکه مر چیز خوش را از ناخوش بدانند بخاصه مرغان و ماهیان دانه خوار که غذای خویش را
شکسته فرو خورند و از درد و رنج بقوت حاست بساونده گریزند و اندر جفت گرفتن و نگاه داشت
ع خویش بدین قوت رغبت کنند پس درست شد که مر حاست بساونده حیوان بی نطق را بر حاست
شنده او شرفست اندر او و اندر شنونده مر حیوان را نفع اندکیست و دلیل بر درستی این سخن آنست
بسیار حیوانست که مر او را این حاست نیست چون ماران و ماهیان و موران و موشان و ملخ
بعضی از مرغان و اندر زندگی و زایش ایشان که آن کمال حیوانست بدین سبب خللی نیامدست
س پیدا شد که مر حاست شنونده را اندر حیوان بی نطق شرفی نیست و آن کمتر حاستی است مر ایشان را
اندر حاست بوینده مر حیوان را نفع آنست که بدو بشناسد حیوان بی نطق مر غذاهای سودمند و

زیانکارِ خویش را از انچه هلاکِ او اندر آنست از گیاهها که زهر است ایشان را و آبهای شور و سوزنده پرهیز کنند و مر این حاست را اندر حیوانات بیشتر از حواسِ ایشان فضلتست نه بینی که سگِ شکاری همی ببوی مرغ زنده را اندر چشمها و کشتها بیابد و مور اندر زیر زمین بوی دانه گندم که بنزدیک خانه او بر روی زمین بیفتد بیابد و بر آید و آنرا ببرد و اندر بینده مر حیوان را منفعت بسیارست از بهر آنکه مر دشمن خویش را از دیگر حیوان بدین حاست بشناسد همچنانکه مر زیانکار را از نبات بحاستِ بوینده بشناسند و مر خورش خویش را بدین حاست تواند طلب کردن و از جویها و آبها و آتش کاندران هلاک شود بحاستِ بیننده پرهیز کند و فایده حیوانات بی سخن اندر کشیدن منفعت بخویشتن و دور کردنِ مضرت از خویشتن بدین روبهاست که یاد کردیم و شرفِ حواسِ ایشان بر یکدیگر چنین است که گفتیم و اما نفسِ ناطقه را شنونده شریفتر از همه حواس است از بهر آنکه شرفِ نفسِ ناطقه بر دیگر نفوس بدانست که علم پذیرست و نفسی که مر او را شنونده نباشد نه بنطق رسد و نه بهیچ علم از علوم ریاضی تا بعلم الهی رسد بلکه آن کس که گنگ باشد که سخن نتواند گفتن او از درجه مردمی ساقط باشد و نفسِ ناطقه را بوینده کمتر از همه حواس است از بهر آنکه بزرگتر زیانی مر او را که این حاست مر او را نیست آن باشد که مر بویهای خوش را نیابد و آن زیان مر اخس را از ایران سو بایستد که مر گندهای ناخوش را نیز نیابد پس پیدا شد بدین شرح که حال حاستِ شنونده و بوینده اندر شرف و خساست سوی نفسِ ناطقه بخلافِ آنست که سوی نفسِ حیواناتِ بی نطقست از بهر آنکه شنونده اندر حیوان خسیس تر حاستی است و بوینده اندر ایشان شریفتر حاستی است چنانکه شرح آن گفتیم و شنوایی اندر مردم شریفتر حاستی است و حاستِ بویایی اندر وی خسیس تر حاستی است بخلاف آنکه در حیوانات

وان خود از نبات که بهر بشناسد که آن مر ورا غذا است

کدام حاست

بالنطق

بی نطقست و حاستِ چشنده مر مردم را لطیف و قوتیست نه بینی که بقوتِ این حاست مردم همی اندر چیزها بی رغبت کنند که مردم را از ان جز لذت و رنج گرسنگی همی لذت از چیزها حاصل شود که مر حیوان بی سخن را آن نیست و اندر دو حاستِ بساونده و بیننده که نگاه داشتِ حیوان مر خویشتن را از درد و رنج سرما و گرما و جستن مر لذتِ جفت گرفتن را تا بدان نوعِ او بر نخیزد و حذر کردن از دشمن خویش و دور بودن از جویها و گوها کاندران او فتد و هلاک شود و طلبِ غذا بدانست حیوانات بی سخن با مردم انباز اند انگاه آنچه نفسِ ناطقه بدان مخصوصست از منافع که گذر آن بر حواس است و دیگر حیوانات از آن بی نصیب اند علمست که شرفِ مردم بر حیوان بدانست و علم بنفسِ مردم نادان که او مر آلت شنوست از دانا کاو بمحلِ فرشته است از دو راه رسد چنانکه گفتیم یکی براهِ حاستِ شنوایی که مر قول را بدان یابد و دیگر براهِ حاستِ بینایی که مر کتابت را بدان خواند پس از آنکه آموخته باشد تا بعلم اندر درجه شنوری هر چه فرشتگی بر شود پس گوییم که این دو حاست مر نفسِ مردم را شریفتر از دیگر حواس است از بهر آنکه رسیدنِ نفسِ مردم بعلم که کمالِ او بدانست بدین دو آلت است و زین دو آلت مر او را قوتِ سامعه شریفتر است از قوتِ باصره از بهر آنکه اگر مردی از ما در بی حاستِ بیننده زاید مر نطق را بحاستِ سمع بیابد و بسیار علم برسد چون حاستِ شنونده اش درست باشد مگر آن باشد که مر اشکال و الوان را تصور نتواند کردن و اگر مردی بی حاستِ شنونده زاید سخن گوی نشود و مر هیچ علم را اندر نیابد هر چند که بیننده اش درست باشد مگر پیشه تواند آموختن که باشارت مر آنرا بگیرد و از بهر آن گفتیم که اندر دانا شدن مر نفسِ مردم را کمالِ اوست که نفسِ مردم از آفرینش آراسته آمده است مر پذیرفتن علوم را چنانکه نفسِ نامیه اعنی روینده و افزاینده آراسته آمده است مر پذیرفتن زیادت را و

[illegible]

رستن را و کمال نفس نامیه کاندر دانه خرماست بدان است که نما پذیرد و درختی از او حاصل آید پس
همچنین کمال نفس ناطقه که دانش پذیر است اندران باشد که مر علم را بپذیرد و از او دانایی بحاصل
آید و نفس ناطقه اندرین عالم بقوت همی دانا آید و آنچه از قوت بفعل آید بکمال خویش رسد و چون حال
چنین است گوییم که آن آلت کز او خداوندش بکمال خویش رسد شریفتر آلتی باشد مر خداوندش را پس پیدا شد
که این دو حاست کز او یکی سامعه است و یکی باصره است مر نفس ناطقه را شریفتر آلتهاست و مر نفوس حیوانات
بی نطق را اندرین دو حاست ازین فواید که یاد کردیم نصیبی نیست بلکه نفس ناطقه بدین فواید مخصوص است
و هر که بدرجه علوم بر آید همی فواید شنوایی و بینایی او همی افزاید بهر علمی نه بینی که چون مردم اندر علوم
ریاضی بدرجه حساب آید چون بگویندش که عدد اول کدام است و ثانی کدام است و اعداد بعضی ناقصست
چون چهار که جزوهاش نیمه و چهار یکیست و آن سه باشد کم از او و بعضی زایدست چون دوازده
که جزوهاش نیمه و سه یک و چهار یک و شش یک و دوازده یک است که جمله شانزده باشد
بیش از او و بعضی معتدلست چون شش که جزوهاش نیمه و سه یک و شش یک است که جمله شش باشد
همچو اکنون مر این عددها را ببیند و بداند که پیش از آن مر آن را چنان دیده باشد چون بگویندش هر
عددی نیمه دو کناره خویش است چون نداند که این چه سخن است مر آن را همی نشنود و چون بشنوانندش
که این چنان باشد که چهار عدد نیمه پنج و سه است که بر دو کناره اوست بشنود و شنواییش بیفزاید
و چون بدرجه مساحت و هندسه آید و بنمایندش که مضروب دو ضلع مربع چون جمع کرده شود
با مضروب قطر مربع برابر آید نداند که چگونه همی گویندش و نه بیند مر آن را مگر آنگاه که بیاورندش
و مر آن را بشکلی مربع که مر آن را بدو خط بچهار قسم راست کنند و باز هر قسمی را از آن بخطی که آن قطر او باشد

بدو پاره کند

بدو پاره کنند چنانکه مربعی پدید آید اندران چهار مربع که هر ضلعی از آن مربع قطر هر مربعی باشد از آن
چهار مربع مساوی بود و بنمایند آنگاه هم بشنود مر آن قول را و هم ببیند مر آن شکل را پس این بینایی و
شنوایی باشد که مر او را بدین علم حاصل شود که آن بینایی و شنوایی مر او را پیش از آن نبود و هم
چنین است حال زیادت شدن شنوایی و بینایی مردم اندر هر علمی از علوم پس پیدا شد که این دو
حاست مر نفس ناطقه را زیادت پذیر است بدون دیگر حواس و هر که بمراتب علمی همی فزاید بهر ساعتی
بیناتر و شنواتر همی شود و هر که بمنزلت ستوری بایستد کور و کر بماند و هرچند که چشمش روشن و گوشش
گشاده باشد نه بیند و نشنود مر چیزی را که دانا مر او را بنماید و بگوید چنانکه خدای تعالی همی گوید
لهم قلوب لا یفقهون بها ولهم اعین لا یبصرون بها ولهم اذان لا
یسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون
و غافل نگویند مگر کسی را که او از چیزی غافل باشد که مر او را رسیدن بدان ممکن باشد و مردم را رسیدن
بعلم ممکن است و هر که از آن باز ایستد از غافلان باشد پس سبیل خردمند آنست که مر آفرینش آفریدگار را
بدانچه مر ایشان را آراسته آفرید مر پذیرفتن علم را بروی گردانیدن از دانایان علم الهی که پیغمبرانند علیهم السلام
ضایع نکنند تا مستوجب عقوبت جاویدی نشوند و مر گوش و چشم خویش را بطلب کردن علم بینا و شنوا کنند
تا ببینند و بشنوند آنچه مر ایشان را از دیدن و شنودن آن چاره نیست و اندر شنودن علم خدای تعالی
و دیدن عجایب که اندر صنع اوست بر گوش و چشم جسدانی که ستوران با ایشان اندران شرکاند اعتماد
نکنند تا بدرجه مردمی برسند و از ستوری برهند والحمد لله قول چهارم اندر حواس باطن
نفس مردم مر معنی را که اندر قول و کتابت باید بحواس باطن پذیرد و تصرف کند اندران بدین سبب

سپس از قول اندر حواس ظاهر سخن اندر حواس باطن بگفتیم و مر نفس مردم را حواس ظاهر از بهر اندر یافتن
محسوسات حاجتست و مر او را حواس باطن از بهر اندر یافتن معقولات حاجتست و محسوس از قول آوازست
و نامهاست بحروف گفته و از کتابت خط و حروفست نوشته و معقول از قول و کتابت معنی است
و یافتن مر آن معانی را که نامهای گفته و نوشته بر آن اوفتاده است و مر نفس را چیزهایی که آن بحواس
باطن یافته اوست از راه حواس ظاهر یافته شود پس گوییم که حواس باطن مر نفس را چون تخیلست و چون
وهمست و چون فکرتست و چون حفظست و چون ذکرست اعنی یاد کردن و کسی کز مادر نابینا زاید
مر رنگها و شکلها را توهم و تخیل نتواند کردن و همچنین هر که از مادر کر زاید بانگها و لحنها اندر وهم و فکرت
او نیاید پس ظاهر شد که حواس باطن همی مردم را بمیانجی حواس ظاهر حاصل شود پس گوییم که حواس باطن
بسیارست و از و یکی وهم است که حرکت فکرت یا نخستین حرکت عقل است و وهم پس از حس است
و وهم نیست مر چیز را که او را حس نیست و مر وهم را خطا بیشتر از آن افتد که مر حس را اوفتد از بهر آنکه
مردم مر بسیار چیزهای نابکار را سودمند توهم کند و مر چیز سودمند را از نابکار توهم کند و فرق میان
حس و وهم آنست که مر حس را فعل به بیداری مردم باشد و مر وهم را فعل هم به بیداری مردم باشد
و هم بخفتگی و نیز حس مردم مر چیزهای حاضر را یابد و وهم از مردم هم مر چیزهای حاضر را یابد و هم
چیزهای غایب را و وهم حیوانات را بمنزلت عقلست مر مردم را از بهر آنکه وهم اثر ضعیفست از
عقل پس حرکات قصدی مردم بفکرتست که آن حرکت عقلست و حرکات ستور بقصدهای او بوهم است
که او ستور حرکت نفس بهیمیست اندر طلب غذا یا طلب جفت خویش یا گریختن از دشمن و خود حس آنست
که او قوتیست مر چیزها را اندر یابنده بمیانجی هوا یا گوییم قوتیست پذیرنده مر اثر محسوسات را که اندرو کنند

قوت متخیله

و قوت متخیله آنست که مر صورتها را از محسوسات یا بد از هیولیها مجرد کند و نگاه دارد و این قوت اندر
مقدم دماغست و قوت متخیله مر آن صورتهای مجرد کرده را بقوت حافظه دهد که یکی از حواس باطن اوست
و اندر مؤخر دماغست و قوت ذاکره آنست که مر آن صورت نگاه داشته را باز جوید از حفظ و بحث حفظست
آنگه ذکرست از بهر آنکه تا چیزی یاد گرفته نباشد مر او را یاد نکنند و چون قوت متخیله مر صورتی را از صورتهای
شخصی یا صورتهای قولی یا کتابتی از هیولی او مجرد کند و بقوت حافظه سپاردش حافظه مر آن صورت را
نگاه دارد و صورتی کز آن سپس قوت متخیله بدو همی رساند حافظه مر آن را با آن صورت پیشین برابر همی کند
تا چون مر همان صورت پیشین را بیابد بداند که این همانست و چون صورتها با یکدیگر در خور نیفتد همی داند که این
آن نیست و چون قوتهای نفس جای گیر نیست و مر جای را اندرو متقر نیست بلکه مکان صورتهای مجردست
صورتهای بی نهایت اندرو بگنجد و اکنون گوییم که از حواس باطن قوت متخیله که مر صورتها را از هیولی مجرد کند
بر مثال نویسنده است که مر صورت قول را از هیولی که آن هوا و آوازست مجرد کند اعنی مر هوا و آواز را
از قول بیفکند و مر صورت نوشته را از سیاهی و کاغذ و حروف و جز آن مجرد کند و این همه آلات را
ازو بیفکند و مر آن صورت بی هیولی را اندر قوت حافظه بنویسد و آنچه اندر حفظ مردم حاصل شود
کتابت نفسانی باشد که مر آن نفس را نوشته باشد بقلم متخیله بر کاغذ حافظه نبینی که اندر حفظ مردم چون
مر نوشتها را حفظ کند از خطهای نوشته و حروفهای آن همه نگاشته باشد پس آن چیزی نیست مگر صورت
مجرد که قوت متخیله مر آن را از آن نوشته که دیده بود مجرد کرده است و اندر حفظ مر او را بنگاشتست و قوت
ذاکره بر مثال خواننده آن کتابتست از بهر آنکه ذاکره هر گاه که خواهد مر آن نوشتها را که اندر حفظ اوست
برخواند و آن چیز محفوظ اندر حفظ بر حال خویش بماند بر مثال نوشته که هر چند خواننده مر آن قول را ازو خواند

ودیگران همی شنوند آن نوشته بر حال خویش همی ماند آنگاه گوییم که نفس بقوت ذاکره مر آن نوشته نفسانی را
که بقوت متخیله اندر حافظه نوشته است بتواند خواندن بی آنکه از آن نوشته مر چیزی را بآواز و حروف شنودنی
بیرون آرد چنانکه ما توانیم که مر سورتی را از قرآن که محفوظ ما باشد یا مر قصیده را از شعر که بحفظ داریش درس
کنیم و یاد آریم تا بدانیم بدان یاد کردن که آن اندر حفظ ماست بی آنکه مر آن را بلفظ بیرون آریم و بآواز
بگذاریمش و بدانشرح که کردیم ظاهر شد که مر نفس را همچنانکه بظاهر کتابتی و کتابتیست بباطن نیز کتابت
و کتابتیست و همچنانکه مر او را بظاهر گفتاری و گفتنی است بباطن نیز مر او را گفتاری و گفتنی است
و آنچه ظاهرست همه هیولیهای مصورست لاجرم یابنده آن صورتهای مجرد همه قوتهای لطیفست و
آن حواس باطن است که مر محسوسات و مدرکات آن را بسیاری اندر جای کیر تنگ نیست و نماینده
این صورتهای هیولانی همه اندر مشاعر جسمیست و آن حواس ظاهرست که مر دو چیز را بیک جای نتواند یافتن
مگر یکان یکان و محسوسات را حواس با یکدیگر مزاحمت و جایشان اندر آن تنگست مر دو حرف را
اندر یک مکان نتواند نوشتن و اندر کتابت نفسانی بسیار علمهای مختلف جای گرفته است بی هیچ
زحمتی و تنگی جای و اندرین قول بیدار کردنست مر نفس خردمند را بر وجود قولی و کتابتی جز این قول
که نفس ناطقه مر او را بآواز کشیده بر هوای بسیط بگذارد و جز این کتابت که نفس مر آن را بخط راست کشیده
همی بر لوحهای زمینی صورت کند تا چو اندر قول و کتابت خدای سخن گوییم که آن برترست ازین قولها و کتابتها
نفس خردمند متحیر شده باشد مر آن را و بداند که آن تخییل که عامه همی گویند فرشتگان مر فعلهای مردمان را بر طومارها
همی نویسند و بقیامت مر هر کسی را نامه نوشته بدست اندر نهند فاسدست و آنچه همی گویند که جبرئیل سوی رسول
مصطفی صلی الله علیه و آله آمدی و آیات قرآن را بآواز بگفتی تا رسول بشنودی بگوش جسمانی محالست

از بهر آنکه آواز

از بهر آنکه آواز جز بیرون جستن هوا از میان دو جسم بحاصل نشود و فرشته جسم نیست بلکه روحست
و روح مکان گیر نیست و در مکان نیست تا هوا اندرو شود و بیرون آید و تصور جهال امت اندرین معنی
بخلاف قول خدایست از بهر آنکه خدای تعالی همی گوید آرنده قرآن سوی رسول روحست و روح جسم نباشد
و همی گوید بر دل رسول فرود آمد جبرئیل و همی نگوید که پیش چشم او آمد و آواز داد بدین آیة قوله و انه
لتنزیل رب العالمین نزل به الروح الامین علی قلبك لتكون
من المنذرین بلسان عربی مبین و مر این کتاب را از بهر جوینده کان حقایق ساختیم
نه از بهر جهال بی تمیز و ازین قول گذشتیم قول پنجم اندر جسم و اقسام وی و چون آمدیم
اندر حواس ظاهر و باطن بسخن گفتن اندر جسم از بهر آنکه آنچه مر او را النفس بحواس ظاهر یابد همه جسمست هر چند که گروهی
مردمان همچنان ظن برند که چیزها از محسوسات نه جسمست چو رنگ و بوی و نور و جز آن و قول حق و کلی آنست
که محسوسات همه جسمست و آنچه جسم مر او را پذیرنده است همه از جسمست و صفات لطایف همه در خور کثایف
نیست و همچنانکه صفات آنچه نه جسمست جسم نیست روا نیست که آنچه صفات جسمست نه جسم باشد پس دانش
که صفت نفس لطیفست که نه جسمست ناچار نه جسمست و سیاهی که آن صفت جسم کثیفست که آن جسمست نه
نفس است ناچار جسم باشد و لیکن از جسم جزوهاست که حس مر آن را اندر نیابد و لیکن بعقل بدلایل دانسته است
که آن جسمست چنانکه بحس یافته نشود که بوی از چیز بویا چون مشک و کافور و جز آن جسمست کز وی همی جدا
شود تا بمغزهای بوینده کان برسد لیکن بعقل داند که بوینده را طبیعت بخارست و مر بخارات را یابد بوی
از مشک و جز آن بخاریست گران همی برخیزد و اندر هوا همی رود تا بوینده مر او را هم جنسی که با او دارد همی
بیابد و هم نیست حال رنگها و مزها و جز آن و جسم مر او را پذیرنده است و طبایعیان گفتند که جسم دوست

یکی از و طبیعی و دیگر تعلیمی اما جسم طبیعی آنست که موجود است بفعل و بذات خویش ظاهر است و مکان گیرست
و مقداری از و با دیگر مقداری اندر مکان مقدار خویش نگنجد و اما جسم تعلیمی گفته آنست که اندر وهم است
و لیکن بفعل موجود نیست و بحس اندر نیابند و آن چنانست که مهندسان گویند نقطه مایه چیست و او چیزیست که
مر او را اندر درازا و پهنا و بالا بهره نیست و چون مر نقطها را برابر یکدیگر ترتیب کنیم و بپیوندیم از آن
خطی آید و دو سر خط دو نقطه باشد و گویند که خط آنست که مر او را درازاست و پهنا و بالاش نیست
و گویند که چون مر خطها را هم پهلوی یکدیگر بنهیم از و سطح ترکیب یابد و سطح آنست که مر او را درازا و پهناست
و لیکن ژرفیش نیست چون روی تخته و چون مر سطحها را بر یکدیگر بنهیم از و جسم آید که مر او را درازا و پهنا
و بالا باشد و این تعلیمیست و این جسم از نقطه هرگز موجود نشود و اندر حس نیاید از بهر آنکه قاعده این سخن
آنست که همی گوید ترکیب خط درازست و آن نقطه است که مر او را درازا نیست و نه پهنا و فراخا و نه ژرفی
و محال باشد کز انچه مر او را هیچ درازی نباشد چون از و بسیار فراز هم نهی از و چیزی درازا آید و روا نیست
کز دو چیز از یک نوع که اندران نوع معنی نباشد از معانی چون بهم فراز آیند معنی بحاصل آید
چنانکه دو ظرف از آب که اندرو خشکی نیست چون بهم فراز آیند روا نیست که خشکی بحاصل آید
پس همچنین از آن نقطها که مر هیچ را از آن بعدی نیست روا نباشد که خط یا بعد آید و هم این است سخن اندر
سطح که گفته اند چیزیست دراز و پهن و مرکب است از خطهایی که مر هر یکی را از آن درازی است
و پهنی نیست البته بلکه این سخن از آن سخن که اندر ترکیب خط از نقطه گفته محال تر است از بهر آنکه اگر
سطح درازا یافت بدانکه ترکیب از خط یافت که او دراز بود روا بود و لیکن پهنا از کجا یافت چون ترکیبش
از چیزهایی آمد که مر او را هیچ پهنا نبود و اگر انچه از چیزهای بی هیچ پهنا ترکیب یابد واجب آید که پهناور باشد

و نیز لازم آید

و نیز لازم آید که انچه از چیزها با درازی مرکب شود بی هیچ درازی آید و از این حکم که ایشان کردند سطح که از ترکیب
او از چیزهای درازِ بی هیچ پهنا آمد واجب آید که پهناوری باشد بی هیچ درازی و این محالست پس آن قول
که محال را واجب آرد محالست و هم این است سخن اندر جسم که گفتند او مرکب است از سطحها که مر او را درازا و پهناست
و هم این است سخن اندر جسم که گفتند او مرکب است از سطحها که مر او را درازا و پهناست و ژرفیش هیچ نیست و لیکن
جسم دراز و پهن و ژرف است و این سخنیست که مر تعلیم را شاید نه مر تحقیق را و ما گوییم که موجودات عالم یا جوهرست
یا عرضست و حد جوهر آنست که بذات خویش قایم است و اضداد را اندر ذات خویش پذیرنده است و
از آن جوهری که آن قایم بذات است نیوفتاده است و وجود او بذات اوست نه بدیگری و عرض آنست
که اندر چیزی دیگر موجود است و مر آن چیز دیگر را بمنزلت جزو نیست و مر عرض را بذات خویش بی دیگری
قیام نیست و جوهر بدو قسم است یکی از و جسمانیست و دیگر روحانی اما جوهر جسم آنست که مر او را کنارهاست
و به جانب کشیدگی دارد یعنی درازا و پهنا و ژرفا و اندر مقداری بی اندازه محدودست و محصورست
و مر او را میانه و کنارهاست و رویهای بیرونی بگرد او اندر آمده است و جسمی مر دیگر جسمی را اندر جای خویش
نتواند گرفتن و اندر یک وقت از و دو صورت مخالف نیاید و قوت او اندر پذیرفتن اعراض که در خور او
از سردی و گرمی و سیاهی و سفیدی و جز آن بی نهایت نیست یعنی که چون آهن بغایت گرم شد نیز
گرم تر از آن نشود و چون آب یخ بست نیز سرد تر از آن نشود و جسم مر اعراض خویش را بنهایتی پذیرد و
خاصیت جسم آنست که آرامست مر پیوستن و گسستن را بدفعات بی نهایت و وجود جوهر جسم بدو معنیست
یکی از آن معنیست که جسم بدو پذیرای اعراض شده است و مر آن را ماده گویند و هیولی گویند و آن معنی
بر تحقیق قوتی فعل پذیرست بر مثال شمع که اندر انگشتریست و دیگر آن معنی است که جسم بدان معنی فعلی

نگذارد که بیاید بمقداری از و جای و مقدار خویش)

که جسم مخصوص بدو پدید آمدست و مر این معنی را صورت گویند و آن بر تحقیق قوتیست که فاعل اندر فعل پدید آید چون
صورت انگشتری که از زرگر اندر انگشتری است پس جسم جوهریست ازین دو معنی که نام یکی هیولیست کان
قوت فعل پذیرست و نام دیگر صورتست کان قوت فعلیست و گروهی از اهل طبایع گفتند که جسم اندر ذات
خویش هرچند که مرکبست از هیولی و صورت مر هیولی را بر صورت بجوهریت فضلست از بهر آنکه صورت بدو
قایم شدست و گفتند صورت مر هیولی را بمنزلت عرضست مر جوهر را و چون عرض بجوهر حاجتمندست اندر
قیام و ظهور خویش و جوهر اندر وجود و قیام خویش از عرض بی نیازست عرض سزاوار شرف جوهریت
نیست و مر نیست گفتن حال هیولی و صورت و بیشتر از اهل طبایع برین قول ایستاده اند و فرق
نکردند میان عرض و صورت و اما قول حق آنست که بدانی که [illegible] که ظهور اعراض بمیانجی قیام جواهرست
وجود و قیام جواهر نیز بوجود و ظهور عراضست اندر جواهر و جفت کننده جوهر با عرض و هیولی با صورت
مر صورتها را او اعراض را اسباب وجود و ظهور جواهر و هیولیات گردانیده است و مر جواهر و هیولیات را
به بقای اعراض و صور اندریشان باقی گردیست و مر یکی را ازین دو جفت بی یار خویش وجود نیست بلکه هنوز
وجود صورت بی هیولی ممکن‌تر از وجود هیولیست بی صورت از بهر آنکه صورت بفاعل خویش قایمست و اندر
نفس موجودست بی هیولی و وجود هیولی و ماده بی صورت بلکه ممتنعست جوهر خود بحقیقت صورتست نه مادت
از بهر آنکه شرف مادت بصورتست و نیز فعل از مرکبات طبیعی از صورت آید نه از مادت چنانکه مر آتش را جوهری
روشنی و گرمی است و روشنی و گرمی اندر آتش صورتهای اویند پس سوختن و روشن کردن از صورت آتش
همی آید نه از هیولی آتش از بهر آنکه هیولی آتش همان هیولیست که مر آب راست و چون پیدا شد که فعل مر صورتها راست
ظاهر گشت که جوهر بحقیقت صورتست نه مادت اما حاجت صورت بمادت از بهر ظاهر شدن صورتست اندرو نه

از بهر بقای

از بهر بقای صورتست بدو و دلیل بر درستی این قول آنست که اندر ما هم مادتست و هم صورت و مادت
اندر ما طبایعست و طبایع اندر ترکیب ما پیوسته بتحلیل بیرون شونده است و دلیل بر بیرون شدن طبایع
از اشخاص ما بجمله وقتها حاجتمند شدن ماست بغذا پس از بی نیازی از آن و گرسنگی ماست پس از سیری
و این مادت که اندر ماست زیر صورتست و مادت همواره گریزنده است ازین ترکیب و هر وقت که ازین مادت
چیزی بیرون شود ما بغذا بدل آن از جای او بنهیم پس صورت ما باقیست و مادت دیگر همی شود بر مثال خانه
که از بسیار خشتها بر آورده باشند و هر ساعتی خشتی از آن همی بیرون کشندش و دیگر خشتی بجای آن همی نهند
تا بمدتی نزدیک این همه خشتها بدل کرده شود و صورت خانه بحال خویش باشد و اما فرق میان صورت
و عرض آنست که چون صورت از جوهر زایل شود جوهر از حال خویش بگردد و جوهر مر آن نام را که دارد بدو
مستحق شدست و فعل ازو بدان صورت همی آید بزوال او نام و فعل از جوهر او زایل شود و جوهر بر حال خویش
نماند و عرض آنست که چون جوهر کاندروست زایل شود جوهر بر حال خویش بماند و صورتها بعضی صناعیست
و بعضی الهیست اما صورتهای صناعی چون صورت شمشیر و صورت انگشتریست که آن اندر آهن و سیم بصنعت
مردم آمدست و این دو صورت مر حاملان خویش را نام و فعل داده اند و ممکنست که این دو صورت
از آن دو حامل زایل شوند و آن آهن که اندر شمشیرست و آن سیم که اندر انگشتریست مر نام انگشتری
و شمشیر را و مر پدید آمدن دو فعل را که بدیشان مخصوصست از بریدن و مهر کردن و پیرایه بودن مر انگشت
مردم را مستحق جز بدین دو صورت نگشته اند که اندر ایشان آمدست پس این دو صورت صورتها اندرین
دو گوهر را چون یکی شمشیر باشد و یکی انگشتری باشد و اعراض اند اندر آهن و سیم نه بینی که چون این
دو صورت از آن آهن و از آن سیم برخیزند نه مر آنرا پس از آن شمشیر گویند و نه مر این را انگشتری

گویند بلکه آن آهنی باشد و این سیمی باشد پس صورت شمشیر و انگشتری مر شمشیر و انگشتری را صورتهاء
واندر آهن و سیم عرضها اند و همچنین آهنی و سیمی اندر آهن و سیم صورتها اند الهی و اندر جسم عرضها اند
و این دو صورت الهی مر آن دو مقدار طبایع را از آهن و سیم شرف داده اند همچنانکه آن دو صورت
صناعی مر آن دو مقدار آهن و سیم را شرف داده اند و طول و عرض و عمق اندر جسم صورتها اند نه
اعراض اند نه بینی که جسم بدیشان جسم است و این سه صورت مر جسم را آن فعل داده است کز وی همی آید
از پذیرفتن صورت و پیوستن و گسستن و آنچه مر چیزی را فعل دهد صورت باشد مر او را چنانکه گفتیم
اندر صورت شمشیر و انگشتری و این سه صورت صورتهای اوّلند که مصوّر است از صورتهای دوم
بر ایشان باز گردد چون باز گشتن شمشیر از صورت شمشیری سوی صورت آهنی و از صورت آهنی سوی
صورت جسمی پس شمشیری اندر هیولی سیم صورتست و اندر آهن دوم صورتست و جسمی نخستین صورتست
که مر او را زوال نیست پس غلط کردند آن گروه که گفتند صورت عرضست و بجوهریت سزاوار نیست
بلکه سزاوار جوهریت مادتست پس گوییم که طول و عرض و عمق صورتهاء ثبت الهی مر جسم را که مادت
خویش را غرقه کردست و مر هیولی را فرو گرفته است و آن مرکّب که صورت او مر مادت خویش را فرو
گرفته دارد و وجود مادتش بدو باشد و نگاه دارنده مادت خویش باشد و مادت او از زیر وی نتواند
شدن و مادت از صورتهای عرض بیرون شود چنانکه گفتیم از بیرون شدن مادتهای مردم مر کبت
از ترکیبا و بدل یافتن او مر آن را از غذا و صورت آفتاب و صورت فلک مر آفتاب را و فلک را اعنی مر
آن هیولیها را که این دو صورت بر ایشانست از آن صورتهاست که مر مادت خویش را غرقه کردست
و نگاه دارنده خویشند و این صورتهای الهیست آنگاه گوییم که جسم نخستین قسمت بدو قسم شود

یکی از

یکی از و طبیعی گویند و دیگر را نفسانی گویند اما جسم طبیعی آنست که مر او را قوت الهی جنباننده و قهر کننده است
بی آلتی بر سه جهت یا به سه حرکت و جسم طبیعی اندر پذیرفتن این قوت قهر کننده الهی بر سه قسمست یکی آنست
که نام آن قوت قهر کننده و جنباننده او گرانیست که خاک و آب بقوت این قهر کننده سوی میانه
عالم گراینده و جنبنده اند و دیگر قسم از جسم آنست که نام آن قوت جنباننده و قهر کننده او سبکی است
که آتش و هوا بدین قوت سوی حواشی عالم بر شونده و متحرک کننده و سه دیگر قسم آنست که قهر کننده و جنباننده او
بمیان این دو قوت ایستادست و مر گوهر آن گریزنده را از مرکز عالم سوی حواشی او و مر گوهر آن
گراینده را از حواشی عالم سوی مرکز او کرد فقست بحرکت استدارت که مر او راست و آن فلکست
بکلی خویش و اما جسم نفسانی آنست که مر او را قوت جنباننده است از تقدیر الهی بآلتها بر جانبهای
مختلف و از آن قوت الهی که اجسام نفسانی را جنباننده است نخست قوت غذا کشنده است
مر نبات را بدو آلت کز وی یکی بیخست و دیگر شاخست بدو جانب مختلف کز وی یکی زیرست و دیگر
زبرست همی جنباند چنانکه بیخ او سوی مرکز عالم فرو شود و شاخش همی سوی حواشی عالم بر شود و همچنان
جنباننده است که بتدبیر الهی مر حیوان را بدست و پای و دیگر آلت که دارد بجانبهای بسیار و بحرکات
گوناگون همی بجنباند و هر جوهری جسمانی که آن نفسانی نیست ناچار طبیعی است از بهر آنکه هر جسمی که مر
او را حرکت نفسی است بجانبهای مختلف از آن طبایع چهار گانه مرکّبست و مر او را از حرکات که مر
طبایع راست نیز هست و نه جوهر جسمانی نفسانی نیست از بهر آنکه مر طبایع را که حرکات طبیعی دارند حرکات
مختلف نیست پس گوییم که جسم طبیعی آنچه بانواع حرکات بجوانب مختلف متحرکست با حرکات طبیعی که
که اندر وست ناچار مر او را نفسیست که مر او را آن آلت داده است که بدان همی بجانب مختلف حرکت

کنه و دانیم بحقیقت که از جملگی آنچه مر آنرا آلتست که بدان آن بجانب مختلف حرکت همی کند با حرکات
طبیعی که دارد تمامتر و شریفتر است و بمرتبت برترست از جسمی که مر او را جز حرکات طبیعی دیگر
حرکتی نیست و این کمال و شرف و مرتبت مر جسم نفسانی را از نفس است پس پیدا شد بدین
شرح که حد نفس کمال جسم طبیعی با آلتست چنانکه حکمای دین حق و حکمای فلاسفه گفتند و این
خواستیم که بیان کنیم مر این قول مجمل را که گفته اند که نفس کمال جسم طبیعی با آلتست و چون
گفتیم که جسم طبیعی آنست که مر او را قوت الهی قهر کننده و جنباننده است بسه جانب و اجسام
سه سمت بدان قوت جنباننده طبیعی گشتست و طبع نام آن قوتست که جنباننده جسمست
و جسم بدین سه حرکت متحرک گشت همی دانیم که حرکت بر سه قسم از آن نه بذات اوست بلکه بخواست
ظاهرست چه اگر حرکت جسم بذات او بودی همگی آن بیک حرکت متحرک بودی و جسم همه بیکنوع
بودی پس گوییم که طبع آن قوتست که حرکت جسم بدوست و طبع آغاز حرکت جسمست از بهر آنکه
گفتند حکما که طبیعت آغاز حرکت است مر جوهر جسمانی را و چون بباب حرکت رسیم ازین کتاب
سخن اندرو تمام بگوییم و بیان کنیم که از حرکت جسم آنچه مر او را طبع همی گویند قسرست نام کسانرا
که میل سوی قول دهریان دارند برهان عقلی جدلی دهریان ظاهر کنیم و حق را چون آفتاب روشن
بریشان نماییم و بدین شرح که کردیم ظاهر شد که جسم مرکبست از هیولی و صورت که صورت او مر هیولی را
غرقه کردست و مر هیولی را ازین صورت بیرون شدن نیست و این مرکب که جسمست آراسته
آمده است مر پذیرفتن دیگر صورتها را و هر صورتی که جسم مر او را پس ازین صورت نخستین بپذیرد
بمنزلت عرضست و جسم از زیر آن صورتها بیرون شونده است و بدین صورت نخستین باز گردنده است

چنانکه گوییم

چنانکه گوییم که صورت آن آبی یا آتشی است اندر جسم هرچند که آن صورت ذاتیست مر او را و فعل ازو
بدان صورت همی آید آن صورت مر او را بمنزلت عرضست چون اضافت آن بصورت نخستین جسم کرده شود
که جسم را جسمی بذات است از بهر آنکه آن صورتها اندر طبایع بدل شونده است و هر جزوی از آتش که گرم
و خشکست چون گرمی او سرد شود و خشکی او تر شود آن جزو از آتش آب گردد و لیکن آن جزو از صورت
جسمی بیرون نشود از بهر آنکه صورت جسمی مر هیولی نخستین را غرقه کردست و وجود هیولی بدوست و نیز
گوییم که جسم جوهریست فعل پذیر و فعل نباشد اندر جسم مگر بحرکت پس جسم پذیرنده حرکت است و آنچه پذیرنده
حرکت باشد مر او را بذات او حرکت نباشد چنانکه آنچه روشنی پذیر باشد مر او را روشنایی نباشد
پس مر جسم را حرکت نیست بلکه حرکت او بچیزی دیگرست پس واجب است بر اثر قول اندر جسم و اقسام آن که سخن
اندر حرکت و انواع آن گوییم بتوفیق الله تعالی

قول ششم اندر حرکت و انواع آن

حد حرکت حکما بدل
شدن ذات چیزی نهاده اند که مر او را ذاتست بگونه از گونها بدل شدن و گفتند که حرکت بر شش روی است
دو از او اندر جواهرست و دو اندر کمیتست و دو اندر کیفیتست اما آن دو حرکت که اندر ذات جوهرست
کون و فسادست و کون پدید آمدن چیزیست از طبایع بصورت بودش و فساد باز گشتن چیزیست
از صورت بودش سوی طبایع اما آن دو حرکت که اندر کمیتست چون زیادت پذیرفتن چیزیست
اندر ذات او و افزونی او و چون نقصان شدن چیزیست اندر ذات او و کمی از مقدار او و اما آن دو
حرکت که اندر کیفیتست مر آنرا عرضی گویند یکی از آن دیگر گونه شدن چیزیست بصورت چون میوه که از
سبزی سیاه شود و دیگر از آن گشتن حال چیزیست بمزه چون ترشی که شیرین شود یا استحالت یا گرم
که بطبع سرد شود و جز آن و مر آن دو حرکت عرضی را تغیر و استحالت گویند و گفته اند نیز که حرکت بر سه روی است

یکی از او طبیعی است و دیگر قسری است و دیگر ارادیست اما طبیعی مر حرکات طبایع و افلاک را گفتند
چون حرکت دو طبع گران که خاک و آب است سوی مرکز عالم و چون حرکت دو طبع سبک که هوا و آتش است
سوی حاشیت عالم و چون حرکت چرخ فلک که آن نه گرانست و نه سبک با استدارت بگرد مرکز خویش
مر این سه حرکت را حرکات طبیعی گفتند و اما حرکت قسری مر حرکتی را گفتند که اندر مطبوعات آید و مر آنرا
بر خلاف طبع او بجنباند چون حرکت سنگ که مر او را بقهر سوی هوا بر اندازیم تا بقهر بر شود و بطبع فرود
آید یا چون حرکت آتش که ما مر او را بزخم از میان آهن و سنگ سوی نشیب فرو جهانیم و اما حرکت ارادی
مر حرکت جانوران را گفتند که ایشان بحرکات مختلف متحرک کنند و ما گوییم که حرکت ارادی برترست هم از
حرکت طبیعی و هم از حرکت قسری و دلیل بر درستی این آنست که مردم که متحرکست بحرکت ارادی مر چیز
متحرک بحرکت طبیعی را قسر کند بر حرکت قسری و باز داردش از حرکت طبیعی چنانکه مر سنگ را کو بحرکت
طبیعی سوی مرکز عالم متحرکست از آن حرکت همی باز دارد و قهر کندش بر حرکت سوی حاشیت عالم پس
بدین شرح ظاهر شد که مر حرکت قسری را پدید آرنده حیوانست که متحرکست بحرکت ارادی و اندر جسد حیوان
حرکت قسری پس از حرکت طبیعی از نفس حیوان که حرکت ارادی مر او راست موجود است چنین که همی
بینیم که چهار طبع اندر جسد حیوان موجود است از خاک و آب و باد و آتش و دو از این طبایع اندر جسد
او بر طبع خویش سوی مرکز عالم گراینده است چون خاک و آب و دو از او بر طبع خویش سوی حاشیت
عالم بر شونده است چون بخارات گرم و هوا و نفس حیوان که حرکت ارادی مر او راست مر جسد خویش را
که بدین حرکات که یاد کردیم متحرکست همی جنباند بجایهای مختلف بقهر خواهد بنشیب بردش و خواهد بفراز
پس ظاهر کردیم که حرکت قسری از چیزی همی بدید آید که متحرکست بحرکت ارادی و اکنون گوییم که حرکت

ارادی

بر دو گونه است پس نیست یکی از او حرکت ارادیست و دیگر حرکت قسریست و حرکت قسری مر خداوند ارادت را
و از او بپدید آینده است چنانکه بیان آن گفتیم و حرکت طبیعی هم قسریست و دلیل بر درستی این قول آنست که حرکت
از چیز یا بخواست ذات او باشد یا بخواست جز او باشد و ظاهر است که مر طبایع را خواست نیست از بهر آنکه مر طبایع را
زندگی نیست که مر زندگی را پذیرنده است و آنچه زندگی پذیر باشد زنده نباشد چنانکه گفتیم که آنچه روشنی
پذیر باشد روشن نباشد و چون ظاهر شد که طبایع مواتست و مر او را زندگی نیست و خواست مر زنده راست
پیدا شد که مر طبایع را خواست نیست و متحرکست بحرکات که مر او را طبیعی گویند و مقدمهٔ این برهان آنست
که حرکت از چیز یا بخواست او باشد یا بخواست جز او باشد و پیدا آمد که حرکات طبایع بخواست طبایع نیست و
ظاهر گشت که حرکت طبایع بخواست جز طبایع است و چون بخواست جز طبایعست اندر عالم آنست که طبایع
همی زندگی برو یابد و آن نفست که او جز طبایعست و چیزی که آن بخواست دیگری حرکت کند حرکت او قسری
باشد نه طبیعی پس پیدا آوردیم بدین شرح که حرکت طبایع قسریست و از نفس است و مر جسم را بذات خویش حرکت
نیست و فرق میان حرکت طبیعی و حرکت قسری هر چند که هر دو را معنی یکیست آنست که اندر حرکت طبیعی
مر نفس را که خداوند حرکت مطلق اوست مقصود کلیت است و اندر حرکت قسری مقصود نه کلیت بل جزویست
و معنی این قول آنست که افزایش نبات و حیوان از نفس بحرکت قسریست نه بینی که درخت از بر سو همی ترکیب
پذیرد و خاک از زیر زمین اندر همی بدان قوت که مر روح نباتست بمیان هوا بر شود و مر حیوان را افزونی
ترکیب از اندرون او همی بیرون آید هم بدان روح و بر طبایع گران همی نبات و حیوان همی ترکیب با
دو قسر پدید آید یکی آمیختن اجزای او با یکدیگر اندر حیوان تا همه یک چیز همی شوند پس از آنکه پیش از آن هر یکی
از آن اندر چیزی بود جداگانه و دیگر آنکه نفس مر طبایع را اندر نبات و حیوان بدو قوت یکی نامیه و یکی غاذیه

همی جنباند بجایهایی که آن جزو از جایهاست که مفردات طبایع همی بدان جانب حرکت کرد و این حرکات قسریست
که نفس همی پدید آرد اندر پدید آوردن مر نبات و حیوان را و مراد نفس اندرین فعل مراد جزویست از بهر آنکه
غرض اندر نبات آنست که حیوان ازو غذا یابد و حیوان به اشخاص خویش ناچیز شونده اند بهمه اشخاص غذای مر
خویش که آن نبات است و چون حال اینست گوییم که غرض نفس از پدید آوردن حرکت قسری اندر طبایع
از بهر پدید آوردن نبات و حیوان غرض جزویست و آن حرکتیست قسری نزدیک اعنی زود باشد که آنچه
بدین حرکت جنبد سوی حرکت طبیعی که از قسری دورست اعنی سکون او دیر باشد باز گردد و بر آمدن درخت
و بالا گرفتن او و باز ریزیدن اندر زمانی معلوم متناهی مانند حرکت سنگیست که ما مر او را بقوت خویش سوی
آسمان بر اندازیم تا بمدتی اندک بر شود و باز فرود آید و این دو کار حرکت قسری باشد و لیکن بر شدن سنگ
بهوا و فرود آمدن او بمدتی اندک بتقدیر نفس جزویست و بر شدن درخت و حیوان بزرگ شخص بهوا و فرود
آمدن او بمدتی دراز بتقدیر نفس کلیست و اندر حرکت طبیعی که نفس مر طبایع را داده است هر چند که آن نیز قسریست
چنانکه گفتیم مر نفس را مقصود کلیست از بهر آنست که مر آن حرکت راست شدن و باز گشتن نیست چنانکه مر حرکت
قسری جزویرا هست و شرح آن گفتیم و معنی این قول آنست که انواع نبات و حیوان برخاستن و فنای
اشخاص برخیزنده و فانی هستند و وجود و بقای نبات که وجود و بقای حیوان اندروست بحرکت طبیعیست
که باقیست اندر طبایع و روا نیست که آن حرکت که وجود چیزهای باقی اندر وجود و بقای او بسته باشند
از حال بگردد بزمانی کوتاه یا انکه چون بقای نوع ببقای اشخاصست و اشخاص فانیست نوع فانی باشد
و اگر کسی گوید اشخاص زاینده است اگر فنای او نوع را فنا لازم آید بزایش او مر نوع را بقا لازم آید
و چون این دو علت یکی مر فنا را از مرگ و دیگر مر بقا را از زایش و با روی و متکافیند لازم آید که همیشه همچنین

اشخاص

اشخاص فانی باشد و انواع باقی باشد جواب و آنست که گوییم فنای اشخاص واجبست و زایش
آن ممکنست نه واجب و ممکن میانجیست میان وجوب و امتناع و میان بودش و نابودش و واجب
و لازمست و ممکن با واجب بر نیاید و برابر او نباشد پس حرکتی که مر او را همی طبیعی گویند قسریست و
لیکن مقدمست برین حرکت که او را همی بقسری شناسند همچنانکه صورت جسم که آن طول و عرض
و عمقست مقدمست بر دیگر صورتها که اندر طبایع اند از گرمی و سردی و تری و خشکی پس ظاهر کردیم
که حرکت مطلق مر نفس راست و او چشمهٔ حیاتست و مر جسم را بذات خویش حرکت نیست البته و طبایع
بحرکات قسری متحرک کننده و آنچه او بذات خویش متحرک باشد بذات خویش زنده باشد و هرگز نمیرد پس نفس
که زندگی او بذات اوست میرنده نیست و حرکت مر او را ذاتیست و اندر زندگی نفس بجای خویش سخن
بگوییم اندرین کتاب و اکنون گوییم که حرکت اجسام طبیعی همه بر یک جانبست و آن جانب مرکز عالمست
و لیکن از جهت صورتها که یافته اند هر یکی از مرکز عالم اندر حدی و مکانی ایستاده اند بترتیب و آنچه
حرکت او بیک جانب باشد و مر او را جانبهای دیگر باشد و بدان جانبها حرکت نکند ناچار بدان حرکت
مقهور باشد و قهر بر چیزی جز بذات و خواست قاهری نباشد پس طبایع مقهورست بحرکات طبیعی و دلیل
بر درستی این قول آنست که اگر سنگی که بر روی زمین افکنده است حرکت او سوی مرکز براستی بی هیچ
میلی بسوی دیگر از جوانب خویش نه بقهر بودی و همه جانبها بر وگشاده است چرا همی بجانب دیگر حرکت نکند
جز بدان جانب و اگر کسی را ظن افتد که این سنگ حرکت سوی خاک بدان کرده است که این زمین کل اوست
و چیزهای جزوی میل سوی کلیات خویش کنند این ظن ازو خطا باشد از بهر آنکه جملگی زمین نیز اجزاست و همگان
بر یک نقطه و همی افتاده اند که آن نقطه مرکز عالمست و هر جزوی از جزوهای زمین سوی آن نقطهٔ مرکز همان

حرکت و میل دارد که این سنگ پاره دارد که بر روی زمینست و بر یکدیگر اوفتاده اند و حرکت
طبیعی مر یکدیگر را همی فشارند سوی مرکز عالم و معلومست مر اهل این علم را که اندر آن نقطه و همی که مرکز
عالم است از جملگی این خاک یکجزو نامتجزی بیش نگنجد پس این چنان باشد که کلیت این زمین عظیم مر آن
یکجزو را همی جوینده و سوی او میل همی کنند بجملگی و کل مر جزو را همی جوید نه جزو مر کل را و اگر کسی را که ظن اوفتد
که جزوهای خاک همی مکان خویش را جویند و از بهر آن چنین بر یکدیگر متسابق همی کنند تا بدان مقام رسند
که مرکز عالم است این ظن نیز خطا باشد از بهر آنکه اندر مرکز عالم مر یک جزو را که نامتجزی باشد بیش
جای نیست پس این جسم بدین عظیمی اندر مکان نقطه چگونه گنجد و گرایستن این جزوهای خاکی سوی
نقطه دلیلست بر آنکه جزوهای خاک نه مر کل خویش را همی جویند و نه نیز همچنان سوی مکان خویش شتابند
بلکه دلیلست بر قهر قاهری که مر ایشان را بر یکدیگر حوزه کردست و مر ایشان را حرکت قسری دادست
بدین گرانی که اندرین جوهر نهادست و نیز دلیل بر آنکه جسم مقهورست بکلیت خویش آنست که هر رکنی
از ارکان طبایع اندر مکان خاص خویش بر یکدیگر اوفتاده اند و چون همه از یک جوهرند و یک طبع
دارند و بعضی از آن برترست و بعضی فروتر این حال دلیلست بر آنکه هر طبعی از طبایع اندر مکان خویش
مقهورست چنانکه گوییم خاک بجملگی یک جوهرست و گراینده است سوی مرکز عالم بر دیگر یاران خویش
بگرایستن متقدمست و از جملگی او جز آن یکجزو نامتجزی که اندر مرکز عالمست هیچ جزوی نیست الا که
آن مکان را همی جوید و حرکت او سوی مرکز دلیلست بر آنکه او اندر مکان خاص خویش نیست و هر جزوی
که هست از زمین مر آنجزو را که بزیر او اندرست باز دارنده است از رسیدن مر مرکز عالم و همچنین جزوهای
زمین مر یکدیگر را استون گشته اند که فرودینان از و مر زبرینان را همی نگذارند که فرو شوند پس همه جزوهای

زمین

زمین بر آن یکجزو که یاد کردیم تکیه کرده اند و خاک و آب و ایستادن جزوهای او بر یکدیگر دلیلست
بر مقهور بودن چنین جزوها از بهر آنکه اجزای آب همه از یک جوهرست و همگان سزاوارند مر ایستادن را
بر روی خاک و چون بر یکدیگر حوزه گشته اند اندر مغاکهای خاک از دریاها و جز آن تا بعضی از و همی
روی خاک را بپوشد که آن محل اوست و دیگران بر او افتاده اند و بر یکدیگر حوزه شده تا بعضی از و
همی سطح هوا را بپوشد از بر سوی پس هر چه از آب جز آن جزوهاست که بر روی خاکست اندر محل خویش
نیز مقهورست آنگاه گوییم که اهل طبایع همی گویند که باد سبکست و سوی حاشیت عالم بر شونده است
و همی ننگرند که هوا بر روی خاک نشسته است و از و همی جدا نشود و سطحی از هوا بر روی آب و خاک پیوسته است
و سطحی از و بر روی آتش پیوسته است بفلک اثیر و این دریای عظیم که از هوا اندر میان این دو سطحست همه
جزوهای او نه اندر مکان خویشند و آنچه نه اندر مکان خویش باشد مقهور باشد پس جملگی هوا مقهورست
و دلیلی نیست مر طبایعی را بر آنکه گوید هوا سبکست و میل او سوی حاشیت عالمست از بهر آنکه یک سطح
هوا بر خاک نشسته است و برخاستنی نیست از و مگر آنگاه که زو آنچه برتر از آنست فرود آید و بجای او
بایستد و ما گوییم بلکه همه هوا بجملگی قصد آن دارند که بر خاک نشینند ولیکن بر یکدیگر اوفتاده اند و جزوهای
فرودین مر جزوهای برین را همی نگذارند که فرود آیند و بر خاک اوفتند همچنانکه جزوهای خاک اند و آنکه مرکز
عالم نزدیکترند مر این جزوها را که برتر از آن اند همی نگذارند که آنجا فرو شوند و هم نیست بقول مر این حال
ایستادن جزوهای آتش اندر مکان طبایعی که سطحی از آتش نیز بساونده است از فرو سوی مر سطح برین را از
جرم هوا و سطحی از آتش نیز بساونده است از بر سوی مر سطح فرودین را از فلک ماه و طبایعیان همی گویند
از آتش آن جزوها که بر آن سطح برینند مقهور نیستند و دیگر جزوها که بر آن سطحست از آتش مقهورند و ما گوییم

که عالم جسمی کلیست و مرین همه جسام را میل سوی مرکز عالمست و جزوهای سطح فرودین از آتش اثیر بمرکز
نزدیکترند و ایشان بر سطح هوا تکیه کرده اند و باز داشته مر دیگر جزوها را که از آتش برتر از ایشانند
از فرود آمدن بجای ایشان و هرچه از آن سطح فرودین برترست همه مقسور اند و هر دو قول درستست
که بیشتر از اجزای جسام مقسور اند آنگاه آسمانها بگرد این امهات اندر آمده اند و هیچ کشادگی نیست
اندرین میانها البته و همه یک جسمست و بصورتها از یکدیگر جدا اند نه بخللی و کشادگی که میان ایشانست
چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله الذی خلق سبع سموات طباقا ما تری فی خلق الرحمن
من تفاوت فارجع البصر هل تری من فطور پس گوییم که حرکت طبایع بر اندازهٔ صورتهای
ایشانست و صورت خاک سردی و خشکیست و بدین صورت سزاوار شدست که بمرکز عالم نزدیکتر باشد
از یاران خویش و صورت آب سردی و تریست و خاک مر اورا بیرون کردست از جای کو بدان حقوق مندترست
از آب و صورت هوا گرمی و تریست و آب مر اورا بیرون کند از جای کان سزاوارست نه بینی که گو اندر
خاک سوراخیست که هوا اندر وست آب بدو فرو شود و هوا را ازو بیرون کند و صورت آتش گرمی و خشکیست
و هوا مر اورا باز داشته است از فرود آمدن بمرکز و صورت افلاک طبیعت پنجم است و حرکت او بمیان
دو حرکت فرود آینده و برشونده است و آن حرکت استدارتست که فلک بدین حرکت هم فروشونده است
و هم برآینده است و چون درست کردیم که همه اجزای تمام جسم طبیعی بر آن نقطهٔ وهمی که مرکز عالمست
تکیه کرده اند و مر آنرا همی جویند بدین حرکات طباعی از بهر آنکه هر جزوی از خاک سزاوارست که اندر
آن نقطه باشد پیدا باشد که این حرکت مر ایشان را بسبب بازرسیدنست بدان جای و بازماندن چیز از
جای که قصدش بدان باشد جز بقهر نباشد پس طبایع مقهورست بمعنی و حرکات او بقهرست و گفتن

که مر دو طبع را

که مر دو طبع را حرکت سوی مرکز عالمست بدانچه ایشان گرانند چون خاک و آب و مر دو طبع را حرکت
سوی حواشی عالمست بدانچه ایشان سبکند چون هوا و آتش قول عامیانه و تعلیمیست و حقیقت آنست
که بدانکه همه اجزای عالم تکیه بر مرکز عالم دارند ولیکن بحکم الصورت که یافته اند هر یکی مر دیگری را
اندر حیز خویش جای ندهند و فرقی نیست میان فرود آمدن سنگ از هوا سوی زمین و شکافتن او
مر هوا را تا بحیز خویش برسد و میان بر شدن پارهٔ هوا که مر اورا اندر زیر آبی ژرف از دهان بیرون
گذاری تا آن پارهٔ هوا مر آن آب سطبر را بشکافد و بر سر او بر شود همین است حال پارهٔ آتش که تو
مر اورا بزیر هوا اندر همی بسته کنی بر چیزی که بدو اندر آویزد از هیزم و جز آن و همی گریزد آن آتش پاره
ازین هوا و همی خواهد که بر سر او بر شود آنگاه اگر خواهی مر سنگ فرود آینده را از هوا چنان پندار که هوا
مر اورا همی سوی مرکز دفع کند و خود بر سر او بایستد و مر هوای فروشونده را از زیر آب چنان همی پندار
که آب مر اورا بسر خویش بر اندازد و خواهی چنان گوی که سنگ مر هوا را همی بدرد و فرود آید و هوا مر آب را
همی بشکافد و بر شود و اگر با بوم زمین را سوراخ کنیم چنانکه آن سوراخ تا بمرکز عالم برسد دانیم که آن
سوراخ پر هوا شود پس پیدا آمد که هوا همی سوی حاشیت عالم راه بجوید بل مرکز را همی جوید ولیکن همی
راه نیابد از آب و خاک که بمرکز ازو سزاوارترند بدین صورتها که یافته اند از مدبر حکیم پس گوییم که مرکز عالم
آن نقطه است که میانهٔ قبهٔ افلاکست و از خاک یکجزو نامتجزی اندروست و دیگر جزوهای زمین همه بر آن
یکجزو تکیه کرده اند و فرودین جزوهای زمین مر جزوهای برین را چون ستونها گشته اند و خاک کلی مر آب را
ستون گشته است از بهر آنکه آب بر سر خاک ایستاده است و هوا بر سر آب افتاده است و آب مر هوا را ستون
گشته است تا هوا بمرکز نرسد و باز آتش اثیر بر سر هوا افتاده است و هوا مر آتش را ستون گشته است تا آتش

مرگز نرسد و باز فلک برتر آتش اثیر افتاده است و اثیر بر زیر او اندرون ستون گشته است تا فلک بر هوا
بنخفته همچنانکه هوا بر زیر آتش اندر است تا آتش بر آب بنخفته و آب بر زیر هوا اندر ستون گشته است تا هوا بر
خاک بنخفته و خاک بر زیر آب اندر ستون گشته است تا آب بر مرکز عالم نرسد و جزوهای خاک مر یکدیگر را ستون
گشته اند تا عالم چنین بتدبیر حکیم برپای شده است و بیشتر از مردمان ازین حال آگاه نیستند و مر این ستونها
که صانع حکیم بپای کرده است اندر زیر این قبهٔ عظیم و گنبد بلند همی نبینند چنانکه خدای تعالی همی گوید
قوله الله الذی رفع السموات بغیر عمد ترونها و مثل تکیه کردن جملگی اجزای عالم بر آن
جزو که اندر مرکز است چون تکیه کردن پوشش خانهٔ چهارسوست بر ستونی که اندر میان خانه باشد و همه گرد
تیرها و گذرها بر آن ستون افتاده باشد و آن ستون برین ستون است راست ایستاده و آن همه بارها
بران ستون او فتاده باشد پس این ستون عالم آن نقطهٔ خاکست که اندر مرکز اوست و نیز گوییم که از
جملگی جزوهای جسم کلی که عالمست جزوی هیچ آرامیده نیست مگر آن یک جزو که اندر مرکز است و مرکز عالم
نه آن یک جزو خاک مخصوص است که آنجاست بلکه مرکز عالم نقطهٔ وهمی است که آن میانهٔ فلک الاعظم است
و گرانهای خاک و آب همیشه بجایهای آن نقطه بر راستی ایستاده باشد و چون آبهای عظیم روان از رودهای
عظیم و سیلهای قوی مر خاک و سنگ را از بالای هوا سوی نشیبها نقل همی کنند و بادها مر ریگهای روان
بسیار از جایی بجایی همی برد و گرانیهای زمین از جایی بجایی همی شود روا نیست که از مرکز عالم باری زمین بر
یک جانب بیشتر از آن باشد که بر دیگر جانبها از بهر آنکه مثل قطر زمین چون عمودی است و میانهٔ آن
عمود مرکز عالمست و بار زمین از میانهٔ عمود سوی هر دو سر بر راستیست سخت و میان آن عمود بمثل معلاق
فلک اندر او آویخته است هر گاه که آبها و بادها مر گرانیهای بسیار از خاک و ریگ و آب از سر عمود بدان سر دیگر

افگند

افگند زمین بجملگیت از جای خویش بگراید بجای دیگر و مرکز عالم از آن نقطهٔ خاک بنقطهٔ دیگر بدل شود و آن معلاق
از عمود زمین بجایی افتد که بر هر دو سر آن بار یکسان باشد همچنانکه چون میانهٔ عمودی برشته آویخته باشد
و بار بر هر دو سر عمود یکسان باشد اگر بعضی بار از یک سر عمود بدیگر سر برده شود مر آن رشتهٔ معلاق را
از آنجا که باشد بدان سر که بار سوی او برده اند نزدیکتر باید بردن تا عمود راست بایستد پس بدین شرح
پیدا شد که همان نقطه که از خاک وقتی آرامیده باشد چون اندر مرکز باشد بوقتی دیگر متحرک باشد سوی
نقطهٔ دیگر که پیش از آن سوی او متحرک بود و ممکنست که همه جزوهای خاک یک یک بزمان دراز بدین تصرف
عظیم که همی رود از باد و آب برین جسم که خاکست بدان نقطهٔ مرکز رسند بسیار دفعها و این برهانهایی
که نمودیم دلیلست بر آنکه حرکت اجسام طبیعی بقسر است نه بطبع و طبع نیست مر قسر را و ما فرق میان
طبع و قسر اندرین قول گفتیم و حال آتش اثیر که بر حاشیت طبایع ایستاده است از و بیرون نیست با آنکه بر هوا
گردست و هوا میان او و میان آب ستون گشتست و مر او را همی نگذارد که سوی مرکز فرود آید همچنانکه آب
مر هوا را نگذارد که فرو گذرد یا فلک مر او را همی نگذارد که او برگذرد و بدین هر دو روی لازم آید
که آتش اندر مرکز خویش مقسور است و حرکتشان قسریست که بدو رسیده است و ازین چهار قسم جسم آنکه
سخت تر است و فراز هم آمده است خاکست که در مرکز است و آب ازو گشاده تر است که برتر ازوست و باد از آب
[illegible]
گشاده تر است که برتر ازوست و محمد زکریای رازی گوید اندر کتابی خویش که آنرا شرح علم الهی نام نهاده است
که این جواهر این صورتها از ترکیب هیولی مطلق یافته اند با جوهر خلا و اندر آتش جوهر هیولی با جوهر خلا
آمیخته است ولیکن خلا اندرو بیشتر از هیولیست و باز اندر هوا گوید خلا کمتر است از هیولی و اندر آب خلا گوید
کمتر از آنست که اندر جوهر هواست و باز اندر خاک خلا کمتر از آنست که اندر جواهر آبست و گوید که آتش اندر هوا

بزدن سنگ بر آهن از آن همی بدید آید که هوا را سنگ و آهن همی کشاده تر از آن کند که هست
تا همی آتش گردد و ما درین کتاب چون بباب هیولی و صلا رسیم اندرین معنی سخن بگوییم اکنون گوییم که تکیه
کردن جزوهای خاک بر یکدیگر بهمه جایهای زمین دلیلست بر آنکه همه جزوهای خاک همی سوی مرکز
حرکت کنند و شتافتن آب از بالا بنشیب که آن بمرکز نزدیکترست دلیل است بر آنکه آب همی سوی مرکز
عالم گراید و گرفتن هوا گرد خاک و آب بجملگی که آن جوهری نرم و گداخته است دلیلست بر آنکه هوا
بر مرکز عالم تکیه کرده است و اندر آمدن آتش بگرد هوا بهمه رویهای او و فرو گشتن او بگرد این جوهر
آن که بمرکز پیوسته اند دلیلست بر آنکه آتش نیز بر مرکز عالم تکیه کرده است و همچنین افلاک بجملگی گرد گرفته اند
مر این امهات را و سوی مرکز فرو خمیده اند و همی نمایند بدین خمیدنی خویش که قصد بمرکز دارند ولکن این
ستونها که یاد کردیم مر ایشانرا باز دارنده اند از مرکز و چون در مرکز چیزی نیست که این گوهران از و
بدید آمده اند و نیز مکانی نیست که اندرو بوده اند تا گوییم که مر اصل یا جای خویش را همی جویند بدید آید
که این حرکات مر این گوهران را سوی مرکز بقسر است نه بطبع و اما علت حرکت افلاک باشد ارادت از تقدیر
صانع حکیم است که از جملگی عالم معدن سکون جز آن یک نقطه و همی که میل همه اجزای عالم سوی اوست
دیگر چیزی نیست و آن نقطه که خاک اندرو باشد ناچار ساکن باشد و این حال همی دلیل کند بر آنکه
همه اجزای عالم بحرکات خویش همی سکون را جویند و هر چه بدان نقطه نزدیکتر است حرکت او کمتر است
و هر چه از و دورتر است حرکت او بیشتر است و فلک الاعظم که حرکت همه افلاک بحرکت اوست از مرکز عالم
بدورتر جایست و آنچه از معدن سکون بدورتر جای باشد سکون نپذیرد البته و آنچه از سکون دور تر باشد
همیشه متحرک باشد و چون بدید آوردیم که حرکت همه مطبوعات بقصد است تا برسند بجایگاه سکون ناچار

حرکت از فلک

حرکت از فلک بقصد او باشد سوی سکون لاجرم بگرد معدن سکون همی گردد گشتنی بی آسایش و همی
نماید آن فلک بزرگ بدین حرکت مستدیر که همی کند بدین گشتن همی راه جوید که سوی مرکز فرود آید
ولیکن این ستونهای لطیف و هموارند و هیچ کم و بیش نیست اندر آن حرکت مستدیر پیوسته گشت
مر او را بزوال سکون او و سکون از و زایل شده است بدور ماندن او از معدن سکون چنین تدبیر
بزرگوار و تقدیر استوار که تواند کردن مگر آنکه آفرینش و فرمان مر او راست چنانکه همی گوید قوله
إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا
مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا و چون سطح زیرین از آب نشسته است
و جزوهای هوا بر یکدیگر افتاده است تا بفلک اثیر و هرگاه که سطح آب فروتر شود هوا با او فروتر شود
این حال دلیلست بر آنکه هوا نیز تکیه بر مرکز عالم دارد و سوی او متحرکست و حرکت جزوهای خاک سوی
مرکز تا بر یکدیگر تکیه کرده اند پیدا نیست بلکه آنگاه بدید آید حرکت سنگی که بر روی زمین او فتاده است
سوی مرکز که آن جزوهای خاک را که سنگ بر او تکیه دارد از زیر او بیرون کنند و هوا از زیر او اندر شود
تا ببینی که در وقت حرکت کند پس همچنین حرکت جزوهای هوا که بر یکدیگر تکیه کرده است تا بر روی آب
نیز هیچ بدید نیست مگر آنکه بدید آید که سنگی را اندر هوا بدارند که مخالف هوست اندر گرانیستن تا
بدان سنگ جزوهای هوا از یکدیگر جدا شود بر آن جایگاه آنگاه مر آن سنگ را رها کنند تا بشتاب
فرود آید و مر جزوهای هوا را از زیر خویش همی بیرون کند تا ببینند که آن جزوهای هوا که زیر سنگست
چگونه با سطح زیرین از آن سنگ پیوسته بشتاب همی فرود آید که جدا نشود آنگاه چون سنگ فرو شود
سطح آب مر آن سطح که بر اثر سنگ همی فرود آید از سنگ جدا کند و هوای فرود آینده با آب بر آمیخت

این ستونها که زیر او اندرند مر او را نگذارند که فرود آید ولیکن چون م

از هوا بر سطح زیرین م

نتواند کردن چنانکه سنگ مزاحمت کرد که بدو فرو شد از بهر آنکه سنگ از آب بنزدیک بودن مرکز عالم
اولی‌تر است و مر فرو آمدن هوا را بر اثر سنگ فرود آینده جز آن علتی نبود که سنگ مر جزوهای هوا را
که اندر زیر آن جا بودند که بر اثر او همی آمد از زیر او بیرون کرد پس پدید آمد که همه جزوهای هوا بر یکدیگر
او فتاده‌ست تا بفلک اثیر و همی فرو گرایند و لیکن بحکم صورت خویش از مکان دیگر بالا باز مانده‌است چنانکه
آب بحکم صورت خویش از مکان هوا باز مانده‌است و نتواند که بر سر هوا بایستد هوا نیز بصورت خویش باز
مانده‌ست از فرو شدن آب و چون این هر چهار صورت کز و یکی آتشیست و دیگر هواست و چهارم خاک گیتست
بر جوهر جسمست و همه را قصد سوی مرکز است و باز دارنده مر ایشان را از نزدیک شدن بمرکز عالم صورتهاست
این حال دلیلست بر آنکه این صورتها مر ایشان را بقهر حاصل شده است نه بطبع از بهر آنکه بر این صورتها از قصد
خویش باز مانده‌اند پس ظاهر کردیم که میل هوا سوی مرکز است نه سوی حاشیت عالم و آتشی و هوایی
و آبی و خاکی مر هیولی را صورتهای دوم‌اند و صورت نخستین مر او را جسمی است نه بینی که چون گوییم
هر آتشی جسمست راست باشد و چون گوییم هر جسمی آتشست دروغ آید و حرکت جسم بصورتهای دوم متفاوتست
و چون جسم از صورتی بصورتی دیگر شود حرکت او نیز از حالی بحالی شود چنانکه ظاهر است که چون جزوی از صورت ز هوا
آب شود در وقت از هوا جدا شود و بر زمین آید و از آب آنچه بصورت هوا شود در وقت از آب جدا شود
و اندر حیز هوا بایستد و چون جملگی اجسام عالم سوی مرکز میل دارند با آنکه مر ایشان را خواستی نیست و بجایهای
دیگر که راه ایشان از آن سو باشد دست همی میل کنند این حال دلیلست بر آنکه میل ایشان بر این یک جانب
بقهر است بقهر قاهری و مثل این حال چنانکه پیش از این گفتیم چنانست که مر چهار تیر را کسی بیندد سرها بر سر یک
ستون نهاده و مر او را همی فرو فشارند پس اگر مر آن کس را خرد باشد داند که آن تیرها که مر ایشان را خواستی

نیست

خواستی نیست بدان تنگ جای خود فراز نیامده‌اند بلکه مر ایشان را بدان جای کسی فراز آورده است و چون جسم
مطلق بدین صورتها بچهار فرقت شدند و از یکدیگر جدا ماندند و با آنکه یکی بودند بسبب این صورتها بجنس
دشمنان یکدیگر گشتند این حال دلیلست بر آنکه این صورتها مر ایشان را قاهری داده است از بهر آنکه جسم
یک جوهر است و روا نیست که چیزی ضد خویش شود بطبع خویش و چون از جسم بعضی صورت آتش یافت
و بعضی صورت آب یافت چنین که پیداست چنان همی نماید که از جسم بعضی دشمن بعضی گشته است و محال باشد
که جز بقهر قاهری بعضی از چیز ضد بعضی شود چنانکه بخواست آهنگر بعضی از آهن مر بعضی را از نوع خویش همی
ببرد و بریزاند بدین صورت که از آهنگر باید بر آن فصل آید اندر جوهر خویش او و این قولی تمامست و پس از این
یاد کنیم آنچه بر اثر حرکت ذکر او واجب آید و چون درست کردیم که مر جسم را بذات خویش حرکت نیست باطل
شد قول دهری که همی گوید فلک صانع عالمست و آنچه اندروست و بالله الحمد **قول هفتم اندر باب نفس**
سخن پس از قول اندر حرکت اندر نفس واجب آمد گفتن از بهر آنکه حرکت اندر جسم طبیعی و اندر جسم نفسانی پیداست
و بقولی که اندر حرکت گفتیم ظاهر کردیم که مر جسم را بذات خویش حرکت نیست پس واجب شد که ظاهر کنیم که نفس
جوهریست که حرکت مطلق مر او راست و آن جوهر بذات خویش زنده است و مکان صورتهاست و دانش
پذیر است و پس از فنای شخص بانحلال او بذات خویش قایمست و خداوند علمست و جسم نیست آنگاه هر که
خواهد مر این جوهر را نفس گوید و خواهد نامی دیگر نهدش پس گوییم گروهی از ضعفای خلق که رنج آموختن علم
نتوانستند کشیدن و لطایف را بصورت نتوانستند کردن گفتند نفس چیزی نیست بذات خویش قایم
بل اعتدال طبایعست آنچه مر جسد حیوان را همی زنده دارد و این مغلطه از و همی آید و دلیل آوردند بر درستی
این قول بدانچه گفتند چون اعتدال از حال خویش بشود بدیوانگی یا به بیماری یا مستی آن فعل از و همی قاصر آید

ومر چیزهای دانسته وشناخته را همی نداند و نشناسد پس گفتند که این حال دلیلست برانکه آنچه این
فعلها وعلمها مراورا بود اعتدال بود تا چون اندرو نقصان آمد نقصان اندر فعل وعلم او پدید آمد
وگفتند که چون باندک نقصانی که اندر اعتدال همی آید اندر علم وعمل مردم نقصان همی پدید آید واجب
آید که چون اعتدال بویران شدن جسد بجملگی برخیزد پس ازآن این داننده ودانش او هیچ چیز نماند و
نیست شود واین قول گروهیست که مر نفس را پس از فساد جسد هستی نگفتند وما گوییم بتوفیق الله تعالی
که اعتدال آن باشد که از طبایع اندر یک جسد جزوهای متکافی جمع شود بی هیچ تفاوتی واگر جزوی ازین
چهار جزو اندر جسدی بیشتر یا کمتر از یاران خویش باشد آنجا اعتدال نباشد وازین حکم واجب آید
که مزاجهای همه مردمان بلکه همه جانوران از مردم وجز مردم بریک نهاد علم وعمل وحرکت باشند
بی هیچ تفاوتی ازبهر آنکه مر همگان را زنده دارنده اعتدالست کاو یکیست وفعلها همه ازان
زنده دارنده همی آمده وروا نباشد که بر مزاج یک مردم گرمی وخشکی غالب باشد وبر مزاج دیگری
سردی وتری غالب باشد وحال ظاهر اندر مزاج مردمان تا بدیگر حیوان رسد بخلاف اینست ازبهر آنکه
اگر کسی مر مزاجهای مردمان را بحق تأمل کند از صد هزار مزاج دو مزاج را برابر یکدیگر نیابد واگر حیوانات
نگرد تفاوتی عظیم نیز اندران بیابد ازبهر آنکه حیوانست که اندر میان برف متولد شود وحیوانست کاندر
میان آتش همی قرار کند چون غوک خاکی که مر او را بخراسان بکی گویند وحیوانست که بسیار شبانروزها
آب نخورد وبا تشنگی بار گران همی کشد چون اشتر وحیوانست که اگر از آب یکساعت بیرون ماند بمیرد
چون ماهی پس چو این تفاوت عظیم اندر مزاجها ظاهرست قول آنکس که گوید زنده دارنده مردم مزاجست و
اعتدالست باطلست با آنکه اگر مزاجها همه با یکدیگر راست بودی و زنده دارنده زندگان اعتدال طبایع بودی

اعتدال

واعتدال عرض باشد پس بقول آنکس عرض بردارنده وجنباننده جوهر بودی اگر چنین بودی عکس
آنچه هست پس ظاهر کردیم که نفس اعتدال طبایع نیست ومر آنکس را که گوید نفس اعتدالست وحجت آرد
که چون اعتدال از حال بشود دانشهای آنکس از دیوانگی وبیماری بنادانسته بدان بدل شود گوییم چرا
ننگری که چون آنکس از دیوانگی وبیماری بدرستی آید همان دانشها همی بدو باز آید واگر نفس کان علمها
مراورا حاصل بود اعتدال بودی چون اعتدال بشد وبعضی ازان فاسد شد آن دیگر جزوهای طبایع
همه بی علم مانند باز چون بجای آن بعض فاسد شده بعضی دیگر آمد واین بعضی که اکنون آمد از آنچه
آن بعض دانسته بود واین اعتدال دیگر چیزی ندانستی وچون بیمار که مزاج او باعتدال باز آمد مر علمها
وصنعتهای خویش باز یافت پیدا آمد که مر نفس را اعتدال خادمی بود وعلم وصنعت اندر نفس بود که معدن
صورتهای لطیفست از معقول ومصنوع وچون خادم او ضعیف شد از کار باز ماند وچون باز قوی گشت
بکار باز آید اما فرو ماندن نفس از معلومات خویش اندر حال بیماری ومستی وجز آن بدانست که مر او را
پوششی افتد از بجای آوردن خاص فعل خویش را وچون پوشش ازو برخیزد بحال خویش باز آید بر مثال
چراغی که مر ورا بچیزی بپوشند روشنی نتواند رسانیدن بچیزهایی که ممکن باشد که روشنی بدان برسد وباز
یافتن نفس مر معلومات خویش را پس از گم کردن او مر آنرا تعلقی از علتها دلیلست بر آنکه اندر ذات او
خللی نیفتاده بود چه اگر خللی بذات او رسیده بودی معلومات او تباه شدی وچون از بیماری که آن
بعضی از مرگست فساد اندر ذات نفس آینده نیست این حال دلیلست بر آنکه بفساد جسد اندر ذات نفس
نقصانی نیاید بلکه بذات خویش قایم باشد پس ظاهر کردیم که نفس اعتدال نیست ونیز گوییم که از جسد حیوان
پیوسته طبایع بتحلیل بیرون شود وگرسنه شدن جانوران پس از سیری ایشان بدین سبب همی باشد

پس چیزی کز او همیشه جزوهای کم همی شود چگونه معتدل باشد مگر دهری گوید آن همه اعتدال کم مر او راست
بالسویه همی تحلیل او فتد و اگر چنین باشد پس واجب آید که حیوان گاهی با زندگی بیشتر باشد و گاهی
با زندگی کمتر و این محال است از بهر آنکه حد زندگی حرکت کردنست بارادت و چون حال جانوران
اندر گرسنگی بخلاف حال اوست اندر سیری اگر طبایع او بحال سیری معتدل باشد بحال گرسنگی
نه معتدل باشد پس اگر زندگی او با اعتدال است و اعتدال مر او را بحال سیریست واجب آید که بحال
گرسنگی مرده باشد که آن نه اعتدال است پس چون بحال گرسنگی نیز زنده است پیدا آمد که نفس
نه اعتدال طبایعست و چگونه کسی که گوید نفس اعتدال است که مر این جزوهای طبایع را بتکافی
اجزا چه چیز فراز آورد تا معتدل شد پس از آنکه از کل خویش جدا نبودند اگر گوید این جزوهای طبایع
بذات خویش همی جدا شوند و با یکدیگر همی بیامیزند بایستی که همه طبایع بجملگی با یکدیگر بیامیختندی
از بهر آنکه این جزوها از آن کلیات اند و کل جسم جز جزوهای خویش چیزی نیست و چون بعضی از کل طبایع
آمیخته همی شوند و دیگران بکل خویش از یکدیگر جدا اند پیداست که مر این جزوها را آمیزنده قاهر است و ما همی
دانیم که صورت مردم بر نطفه همی پدید آید و نطفه مفعولست و مر مفعول را از فاعل جز ذات خویش چاره
نیست از بهر آنکه روا نیست که چیزی فاعل ذات خویش باشد چه اگر چیزی فاعل ذات خویش باشد
محال لازم آید از بهر آنکه واجب آید که آنچه همی موجود خواهد شدن پیش از وجود خویش موجود باشد
و این محال باشد که هم موجود باشد و هم معدوم باشد پس واجب آمد بتقدیر مقدر حکیم که مر آن نطفه را
قوتی باشد نگاه دارنده مر آن جزوها را که ذات نطفه است و آن قوت مر آن نطفه را صورت کننده باشد
چون غذا در خور او بدو پیوسته شود اندر مکانی که در خور او باشد و نطفه بدان قوت که اندر وست زنده

باشد

باشد و واجب آید که آن قوت صورت کننده که اندر آن نطفه است جسم نباشد بل نگاهبان و صورتگر آن
جسم باشد و دلیل بر درستی این قول آنست که روا نیست که نطفه بذات خویش صورتگر ذات خویش باشد
از بهر آنکه آن جزوهاست از یک جوهر و جزوی از آن بصورتگری کردن از یاران خویش سزاوارتر نیست
و روا نیست که همه جزوهای او هم فاعل باشد مر ذات خویش را و هم مفعول ذوات خویش باشد که این
محال باشد و چون جملگی آن نطفه مفعولست و صورت پذیرست واجب آید که اندر و چیزی باشد
که آن چیز جسم نباشد که اگر جسم باشد آن نیز جزوی از آن مفعول باشد چنانکه گفتیم آنگاه گوییم که آن
صورت که اندر نطفه است جسم نیست ولیکن جوهرست از بهر آنکه جسم از عرض صورت نپذیرد از بهر آنکه
عرض بذات خویش قایم نباشد و آنچه بذات خویش قایم نباشد مر او را فعل نباشد و مر این معنی را
که اندر نطفه است فعلست پس درست شد که آن معنی که اندر نطفه است عرض نیست و چون عرض نیست
ناچار جوهرست و اگر مر کسی را ظن اوفتد که اندر نطفهٔ مردم یا دیگر حیوان جوهری نیست که آن جوهر
مصور آن نطفه است و مر غذا را اندر خور او در او کشنده است و زاینده کننده است بنگرد اندر تخمهای نبات
و دانهای درختان که آن ظاهرترست تا ببیند که اندر هر تخمی و دانه قوتی است که آن قوت مر لطایف خاک
و آب را بخویشتن کشیده است و از صورتهای طبایع که مر آن را بدان صورت که مر او را بر اظهار آن قدرتست
آرنده است و چون همی بیند که آن معنی که اندر گندم است و گندم بدان معنی از جو و جز آن جداست توانست
بخویشتن کشیدن مر لطایف خاک و آب را بمیانجی آتش و هوا و مر آن را از صورت طبایعی بصورت آن
جسم آوردن که او بدان پیوسته است داند که آن معنی جوهریست نامی اندر طبایع که آن جوهرست فعل
تواند کردن و چون نطفه را همی یابد که آن تخم مردست بباید دانستن که اندرین تخم نیز جوهریست که صورتگر

این جهت که او بدان پیوسته است پس گوییم که نام آن جوهر که آن اندر نطفهای حیوانست واندر تخمها و
ویبجهای نباتست نفس است وآن جوهری ابداعیست وانچه ابداعی باشد او جزو چیزی نباشد وانچه
جزو چیزی نباشد قوت او متناهی نباشد نه بینی که اندر تخمها ونطفها چه قوت اشخاص بی نهایتست
واگر کسی گوید که از یک دانه گندم چندان گندم حاصل آید که چون فلک الاعظم از آن پر شود ومر هر یکی را
از آن دانها همان فعل وقوت باشد که مر آن دانه نخستین را بود که این دانها از و حاصل شده است
باشد واگر نفس اعتدال طبایع بودی واعتدال نه گرم باشد ونه سرد ونه تر باشد ونه خشک ونه گران
باشد ونه سبک پس اندر جانوران اعتدال نیست از بهر آنکه حال او بخلاف اینست وهمه طبایع اندر او
ظاهرست جدا جدا واگر طبایع اندر جانوران متکافی الاجزا بودی نبایستی که جانور بر زمین بودی
ونیز نبایستی که بر آسمان شدی بلکه بایستی که نه بر خاک قرار یافتی ونه اندر آب ونه بر هوا ونه اندر آتش
از بهر آنکه هر یکی ازین طبایع مر اعتدال را مخالفست وچون قرار جانور بر خاکست دلیلست بر آنکه اندر او
اجزای خاکی بیشترست وظاهر حال خود همین است واگر نفس اعتدال بودی وطبایع اندر جانور متکافی
الاجزا بودی نبایستی که حیوان را بخار تر از وی بر خاستی از آنکه بخار از آب بقوت آتش برخیزد و
وتا مر آتش را غلبه نباشد آب از او نگریزد وچون بخار از حیوان بیرون شونده است این حال دلیلست
بر آنکه گرمی اندر او بر تری غالبست پس چون غلبه گرمی ظاهر شد اندر او او معتدل چگونه باشد واگر
نفس اعتدال بودی وطبایع اندر جانور معتدل بودی نبایستی که هیچ جانور از بسودن گرم بودی
وجانوران قوی ترکیب همه گرم اندام از بسودن واگر جزوهای طبایع اندر جانوران متکافی اندی از این
مر او را خویشتن کشیده است وآتش اثیر وهوای بسیط مر او را خویشتن همی نکشد وچون مردم ودیگر

حیوانات بر زمین آید وبر هوا همی نایستند وبر مرکز آتش همی بر نتوانند شدن این حال دلیلست بر آنکه
جزوهای هوائی وآتشی اندر او کمتر از جزوهای خاکی وآبیست وچون حال اینست این چیز معتدل نباشد
واجزای طبایع اندر او متکافی نباشد پس ظاهر شد که نفس اعتدال نیست واگر نفس اعتدال بودی
وطبایع اندر جانوری معتدلست بقبول دهری چون یکی معتدل که مردمست سخن گوی ودانش
پذیرست بایستی که هر جانوری سخن گوی ودانش پذیر بودی واگر این جانور که دانا وسخن گویست
معتدلست پس آن جانور که نادان وبی سخن است معتدل نباشد از بهر آنکه دانش ناپذیر و
بی سخن ضد تست مر دانش پذیر وسخنگوی را همچنانکه نامعتدل ضدست مر معتدل را وچون نامعتدل
با معتدل هر دو زنده اند دلیلست که نفس که زندگی زنده بدوست جز اعتدالست ونیز ظاهرست
که طبایع اندر جسد جانور پراکنده است وبجائی از او گرمی بیشترست چنانکه دلست که معدن حرارتست
وبجائی از او سردی بیشترست چنانکه سرهای انگشتانست که ناخن بر او از سردی سخت شدست واز معدن
حرارت دورست وبجائی تری از او بیشترست چنانکه معده است که همیشه اندر او آبست وبجائی از او
خشکی بیشترست چنانکه ساقهاست پس چیزی که ترکیب او با این تفاوت باشد واجزای طبایع
اندر او متفاوت باشد چنین که گفتیم او چگونه معتدل باشد وچون اندر جملگی جسد حیوان طبایع آینده
واز او بتحلیل بیرون شونده است مر این جزوهای طبایع را اندرین ترکیب قسمت یابنده وکننده بباید
وآن چیز جز از طبایع باید از بهر آنکه همچنانکه همه جسد را از تری همی نصیب باید از گرمی نیز مر همه جسد را
همی بهره باید وهمچنان از سردی وخشکی وبهری از طبایع اندر جسد از بهری سزاوارترست بقسمت کردن
از قسمت پذیرفتن وچون هم قاسم وهم مقسوم یک جوهر باشد محال باشد واگر فرستنده طبایع سوی

همه جسد گرمیست فرستنده گرمی سوی همه جسد چیست واگر گوید فرستنده گرمی طبعی دیگرست آنگاه
هر یکی ازان فاعل مفعول باشد و محال باشد که مفعول مر فاعل خویش را فاعل باشد پس طبایع را
که اندر بخشش پذیرفته و دارنده شد است بخشش گرمی و گسترنده را لازمست که آن از طبایع نیست و دانش
پذیر و گوینده و زنده آن بخشش گر طبایعست و او جوهرست تا اندر جوهر همی تصرف کند و عمارت کننده
جسد آن جوهرست نه طبایعست از بهر آنکه طبایع اندر جسد مفعولست و وقتی باشد که آن جوهر از جسد
بیرون شود و از جسد بیرون شدن او این معنیها که دارد نماند و پراکنده شود و چگونه آنکس که گوید
نفس اعتدال طبایعست که چرا چون جزوهای متکافی از طبایع اندر ترکیب مردم جمع شد سخنگوی و دانش
پذیر و مدبر و متفکر آمد و چون در ترکیب اشتر جمع شد مر او را نه سخن آمد و نه علم و نه تدبیر و نه تقدیر
و نه فکرت و چون اشتر زنده باشد و تشنه باشد حال او بخلاف سیرآبی باشد و بهر دو حال اشتر
زنده و بارکش باشد و اگر چون تشنه باشد اجزای طبایع اندرو متکافی باشد چون پنجاه من آب
بخورد آن اعتدال متکافی اجزا مر او را از حال خویش همی بگردد و آب و آتش چندان اندرو زیادتی اندر
چیزی از ضد که ضد او اندران چیز پیش ازان با او هم کوشه باشد پس ازان ناهم کوشه شود با او و ضد
او ضعیف شود و چون ضدی ضعیف شود ضد او قوی شود و آن چیز از اعتدال بشود پس چرا اعتدال
اندر اشتر تشنه از آنکه پنجاه من آب بخورد حاصل بود و پس ازان بر حال خویش بماند این بخلاف حال
طبایعست بلکه واجبست که چون چیزی باشد که اندرو اجزای طبایع متکافی باشد چون از رکنی از
آن جزوی کم شود مر اجزای ضد آن رکن را قوت مضاعف شود و معتدل نماند و چون ظاهر کردیم
که نفس اعتدال نیست گوییم که زندگی مر جسدهای ما را عرضیست از بهر آنکه چیزی عرضی آن باشد

اندر چیزی که گاهی اندرو باشد و گاهی نباشد و چون جسدهای ما گاهی زنده است و گاهی نه زنده
باشد همی دانیم که زندگی جسد ما عرضیست و معنی عرضی اندر چیزی از چیزی آید که آن معنی اندران چیز
جوهری باشد پس واجب آید که اندر جسدهای ما بوقت زندگی ما چیزی هست که مر او را زندگی جوهریست
تا ازان زندگی جوهری که مر ان چیز راست زندگی عرضی اندر جسد ما آمده است بر مثال آهن سرد
که چون با آتش که مر او را گرمی جوهریست مجاورت کند گرمی عرضی از آتش اندر آهن آید پس ما مر آن چیز را
که زندگی عرضی اندر اجساد ما ازو آمدست نفس گفتیم و بضرورت دانستیم که زندگی مر او را جوهریست
و چون چیزی یافتیم که آن بذات خویش زنده است و جوهر دیگر زنده بدو همی شود دانستیم که او بذات
خویش جوهرست نه عرضیست از اعراض و چون مر این زنده را که زندگی او عرضیست میرنده یافتیم
دانستیم که آنچه زندگی او جوهریست میرنده نیست و چون درست کردیم پیش ازین که مر جسم را حرکت او
قسریست و مر او را حرکت نیست جز حرکت قسری و اندر چیزی حرکت از متحرکی بارادت پدید آید و جسد ما
متحرکست پیدا آمد که حرکت اجساد ما قسریست از نفس که حرکت او ارادیست و جوهر زنده متحرکست
و نفس زنده است لازم آید که حرکت مطلق مر نفس راست که زندگی او جوهریست و چون مردم تمام
نطق و کتابتی و صانعی را بر هیولیهای آن پدید آرنده است و مر صورتهای محسوسات را بقوت متخیله
از هیولیهای آن بیاهنجیده است و اندر قوت حافظه مر آنرا نگارنده است و مر صورتهای معلومات را
اندر نفس خویش جای دهنده است بی آنکه صورت معلومی اندرو با صورت معلومی دیگر بیامیزد
پدید آمد که نفس مردم مکان صورتهای مجردست و دلیل بر درستی این قول که ما گفتیم مکان صورتهای
مجردست آنست که مردم کسی را که یکبار بیندش بازشناسندش از بهر آنکه صورت آنکس را قوت

پس ظاهر شد که نفس بذات
خویش زنده است و میرنده نیست

متخیّله او از هیولی او مجرّد بیرون نکرده است و اندر قوّت حافظه خویش نگاه نداشته باشد و مر کسی را که دیده
باشد چون دیگر بار ببیند بشناسدش از بهر آنکه مر صورت او را مجرّد نگاه داشته باشد اندر نفس خویش و
چون دیگر باره بیندش و مر این صورت بازپسین را با آن صورت پیشین برابر باید کو بیداین هماست
و مر آن را شناختن گویند و چون درست کردیم که زندگی جسد بنفس است زندگی نفس ذاتیست و آنچه
زندگی او ذاتی باشد نمیرد و آنچه نمیرد فنا نپذیرد درست شد که نفس از فنای جسد باقی و زنده است
و چون نفس مردم آراسته است مر پذیرفتن صورتهای معلومات را بمیانجی حواس که بآلت بدید آید
که نفس هیولیست مر صورتهای هر علمی را چنانکه جسم هیولیست مر صورتهای صناعی را و چون اندرین
عالم اجسام مر صورتهای مختلف را پذیرفته است چنانکه بر بعضی از جسم صورت آتش است و بر بعضی صورت
هواست و بر بعضی صورت آبست و بر بعضی صورت خاکست و بر بعضی صورت افلاکست و بر بعضی صورت
کواکب است و اینهمه بجملگی جسمست و درین اجسام پس ازین صورتها صورتهای موالیدست که همی بدید آیند
از نبات و حیوان و معادن و صورت اندر جسم جز بحرکت بدید نیاید و ما درست کردیم پیش ازین که جسم را
بذات خویش حرکت نیست بدید آمد که صورت کننده این جسم خداوند حرکتست و چون درست کردیم که حرکت
ذاتی مر نفس راست و این ارادیست بدید آمد که صورت کننده جسم نفس است پس ظاهر شد که نفس خداوند صنعتست
و چون مر جسم را حرکت نیست و نفس معدن حرکت است درست شد نیز که نفس جسم نیست پس ظاهر کردیم
که اندر ما گوهریست که بذات خویش زنده است و میرنده نیست و مر او را حرکت ذاتیست و مکانی نیست
مجرّد است و خداوند صنعت و دانش پذیر است و پس از فنای جسد باقیست و جسم نیست و نام این جوهر
نزدیک ما نفس است و شرط ما با اول این قول آن بود که مر این جوهر را بدین صفات اثبات کنیم و بجای

خویش



خویش ازین کتاب اندر چگونگی و چرائی آمدن او اندرین عالم و پیوستن او بجوهر جسم سخن بشروح بگوییم
و بیان آن کنیم بتوفیق الله تعالی **قول هشتم اندر هیولی** چون ثابت کردیم که صنعت مر نفس راست
و پذیرنده صنعت هیولیست سخن سپس از اثبات نفس بر هیولی واجب آمد گفتن و هیولی نخستین آنست که
صورتهای نخستین را که آن طول و عرض و عمقست او برگرفته است و گروهی از حکما گفته اند که هیولی جوهری
قدیمست و صورت مر او را بمنزلت عرضست و ما اندر قولی که بر جسم گفتیم ازین معنی طرفی یاد کردیم پیش
ازین و بیان کردیم که صورت بجوهریّت اولی ترست از هیولی از بهر آنکه فعل از صورت همی آید نه از هیولی
و صورت مرین مرکّب را که جسمست جدا کننده است و پدید آرنده اوست مر هیولی را و مر هیولی اولی بی صورت
ناموجودست و صورت بی هیولی اندر نفس موجودست بمجرّد خویش و هیولی فعل پذیرست و صورت مر
هیولی را از حال او گرداننده است پس آنکه او گرداننده حالست بجوهریّت سزاوارتر باشد از آنچه او حال
پذیرد پس جسم جوهریست فعل پذیر و محسوس و نفس جوهریست فاعل و معقول و جسم مرکّبست از هیولی
و صورت و چون نفس معدن صورتهاست پیدا شد که مر هیولی را این صورتهای نخستین که جسمیّت
جسم بدانست نفس داده است که صورتی آراسته است از بهر پدید آوردن صورتهای دیگر اندر صنعت عالم
و موالید او بتقدیر باری سبحانه و مسخّر بودن جسم مر نفس را بدانچه از و مر صورتهای جزوی را همی
پدید آرد اندر موالید و پذیرفته است اندر امّهات و بتصرّف نفس اندر و از حال بحال همی گردد گواهی
همی دهد بر خویشتن کاو جسمست که مرین صورتهای نخستین را که طول و عرض و عمقست نیز از نفس یافتست
و مر هیولی را بدین صورتها از حال نامحسوسی بحال محسوسی نفس آوردست بتدبیر باری سبحانه که مبدع
عقل و نفس اوست جلّ و تعالی پس گوییم که آنچه نفس و عقل مر او را نپذیرد مر او را وجود نباشد و عقل

هر چیز را بصورت شناسد و آنچه مر او را صورتی نباشد عقل مر او را ثابت نکند و هیولی بی صورت صورتی صورت
ندارد پس مر او را وجود نیست و مر صورت را بی هیولی اندر عقل وجود است پس پیدا شد که صورت معروف
کننده هیولیست از مجهولی او و ماده مطلق اندر وهم آینده نیست مگر که نفس بیاری عقل از نخست
مر او را بمیانجی صورت ثابت کند آنگاه مر صورت را بوهم از و برآهنجد و مجهولی ثابت کندش بی آن
صورت **فصل** اصحاب هیولی چون ایرانشهری و محمد بن زکریای رازی و جز از ایشان گفتند که هیولی
جوهری قدیمست و محمد بن زکریا پنج قدیم ثابت کرده است یکی هیولی و دیگر زمان و سه دیگر مکان
و چهارم نفس و پنجم باری سبحانه تعالی **عما یقول الجاهلون علوا کبیرا** و گفته است
که هیولی مطلق جزوها بوده است نامتجزی چنانکه مر هر یکی را از و عظمی بوده است از بهر آنکه آن جزوها
که مر هر یکی را از و هیچ عظمی نباشد بفراز آمدن آنچیزی نباشد که مر او را عظم باشد و نیز مر هر جزو را
از و عظمی روا نباشد گر آن خردتر عظمی روا باشد چه اگر مر جزو هیولی را جزو باشد او خود جسم مرکب
باشد نه هیولی مبسوط باشد و هیولی که مر جسم را ماده است مبسوطست پس گفته است اندر قول اندر
هیولی که ترکیب اجسام از آن اجزای نامتجزی است و گشاده شدن ترکیب اجسام عالم سوی
آن جزوها باشد بآخر کار عالم و هیولی مطلق آنست و گفته است قدیمست از بهر آنکه روا نیست که
چیزی قایم بذات چیز که جسمست نه از چیزی موجود شود که عقل مر این سخن را نپذیرد و گفته است
از آن جزوهای هیولی آنچه سخت فراز آمدست از و جوهر زمین آمدست و آنچه گشاده تر فراز آمدست
از و آب آمدست و نیز آنچه گشاده تر آمدست از و جوهر هوا آمدست و آنچه از هوا گشاده تر آمدست
از و جوهر آتش آمدست و گفتست از آب آنچه فراز هم تر آید از آنکه هست زمین گردد و از و آنچه

گشاده

گشاده تر از آن شود که جوهر او هست هوا گردد آنگاه بدین سبب است که چون مر آهن را بسنگ بر زنند
آتش پدید آید از بهر آنکه هوا میان سنگ و آهن اندر گشاده و دریده شود و نادانان همی پندارند
که از سنگ و آهن همی آتش پدید آید و اگر از سنگ و آهن آتش بودی مر آهن و سنگ را همچو آتش
گرم و روشن کردی از بهر آنکه خاصیت آتش است که مر چیز را که اندر و باشد بحال خویش گرداند آنگاه
گفته است که ترکیب جرم فلک هم از آن جزوهای هیولیست ولیکن آن ترکیب بخلاف این ترکیبست
و دلیل بر درستی این قول آنست که مر فلک را حرکت نه سوی میانه عالم است و نه سوی حاشیت
عالمست از بهر آنکه جسم او سخت فراز آمده نیست چون جوهر زمین تا مر جای تنگ را بجوید چنانکه زمین
جسته است و نیز سخت گشاده نیست چون جوهر آتش و جوهر هوا تا از جای تنگ بگریزد کاندر و بجنبد
و حرکت مستقیم جز بر این دو جهت نیست و علت این دو حرکت این دو است که گفتیم و گفتند که مر جرم
طبیعی را از حرکت طبیعی چاره نیست پس چون مر فلک را ترکیب جز این دو ترکیب بود چون بجنبد
حرکت او باستدارت آید و تا این ترکیب با اوست حرکت او هم چنین است از بهر آنکه مر او را
جائی از دیگر جای درخورتر نیست چنانکه مر جرم سخت را جای تنگ درخورست و مر جرم گشاده را
جای گشاده درخورست آنگاه گفتست که چگونگیهای اجسام از گرانی و سبکی و تاریکی و روشنی
و جز آن بسبب اندکی خلا و بیشتری آنست که با هیولی آمیختست تا چیزی سبک است و چیزی گرانست
و چیزی روشنست و چیزی تاریکست از بهر آنکه چگونگی عرضست و عرض محمول باشد بر جوهر و جوهر
هیولیست این جمله که یاد کردیم مغز سخن محمد زکریای رازی است اندر هیولی و برهان کردست
محمد زکریا بر آنکه هیولی قدیمست و روا نیست که چیزی پدید آید نه از چیزی بدانچه گفتست ابداع چیزی

کردن نه از چیزی و مقصود کننده چیزی نزدیکتر است از ترکیب یعنی اگر خدای مردم را ابداع کردی
تمام بیکبار مقصود او زودتر از آن بحاصل شدی که بچهل سال مر او را همی ترکیب کند و این یک مقدمه است
انگاه گوید که صانع حکیم از کاری که آن مقصود او نزدیکتر باشد سوی کاری که آن از مقصود او دورتر باشد
میل نکند مگر آنگاه که از وجه آن دورتر و نزدیکتر متعذر باشد و این دیگر مقدمه است انگاه گوید نتیجه ازین دو
مقدمه آن آید که واجب آید که وجود چیزها از صانع عالم بابداع باشد نه بترکیب و چون ظاهر حال بخلاف
این است و وجود چیزها بترکیبست نه بابداع لازم آید که ابداع متعذر است از بهر آنکه هیچ چیز اندر عالم همی
پدید نیاید مگر بترکیب ازین امهات که اصل آن هیولیست و گوید استقرای کلی برابر برهان باشد و چون
هیچ چیز اندر عالم پدید نیاید مگر از چیزی دیگر واجب آید که پدید آمدن طبایع از چیزی بودست که آن چیز
قدیم بودست ولیکن مرکب نبودست بلکه گشاده بودست و دلیل بر درستی این قول آن دارد که گوید
که چون اصل جسم یک چیزست که آن هیولیست و اندرین جسم کلی که عالم است جزوهای هیولی بر یکدیگر
اوفتادست و بعضی از جسم بزرگست و بعضی خردتر است این حال دلیل است بر آنکه هیولی مقهور
نبودست پیش از ترکیب عالم و چون مقهور نبودست و قهرش بترکیب او فتادست گشاده بودست
پیش از ترکیب و باخر کار که عالم برخیزد هیولی همچنان که بودست گشاده شود و همیشه گشاده بماند
و نیز گفته است که اثبات صانع قدیم بر ما بدان واجبست که مصنوع ظاهرست پس دانستیم که صانع او پیش
از و بودست و مصنوع هیولیست مقهور پس چو صانع پیش از مصنوع بدلالت مصنوع ثابت شد و
هیولی پیش از مصنوع بدلالت مصنوع که بر هیولیست ثابت شد و چون جسم مصنوعست از چیزی بقهر
قاهری همچنانکه قاهر قدیم ثابتست پیش از قهر آنچه قهر بر او افتادست نیز واجبست که قدیم باشد و ثابت باشد

وآن هیولی بوده است پس
هیولی قدیم است و همیشه
بوده است

پیش از قهر

پیش از قهر و آن هیولی باشد پس هیولی قدیمست این جمله قول این فیلسوفست اندر قدیمت هیولی و قول ما
اندرین معنی آنست که گوییم این اعتقادی فاسدست و بنیادی سست و نااستوار و قاعده ضعیفست
بدو سبب یکی بدان سبب که بخلاف قول خدایست و آنچه از گفتارها بخلاف قول خدا باشد
آفرینش که آن فعل خدایست بر درستی آن گواهی ندهد و قولی را که آفرینش بر درستی آن گواه نباشد
عقل نپذیرد و دیگر بدان سبب که بعضی ازین دعویها که این مرد کردست مر دیگر بعضهای خویش را
همی باطل کند و این اعتقاد بخلاف قول خدای از آنست که خدای تعالی مر خویشتن را همی پدید آرنده
آسمان و زمین گوید بابداع نه از چیزی بدین قول قوله بَدِيعُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ
و دیگر جای همی گوید مردمان را نه از چیزی آفریدم بدین قول قوله أَمْ خُلِقُوا مِنْ
غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ و هر که مر قول خدای را سبحانه که بمیانجی محمد مصطفی صلعم
بخلق رسید رد کند مر قول خویش را رد کرده باشد از بهر آنکه هر که مر قول پیغمبر را از قول
خویش رد کند پیغمبری مر خویشتن را دعوی کرده باشد پس منکر شدن او مر رسالت را منکر آن
او باشد بدان و چون انکار او مر نبوت را اقرار او باشد بدان اهل نبوت به اقرار او ثابت باشد
و چون نبوت ثابت شد آنکس که خلق یکبارگی اندر طاعت و عصیان او بدو بهره شدند و صلاح
یک بهره از طاعت او بدیشان پیوست و فساد اندر دیگر بهره اندر عصیان او پدید آمد کشتن
و فروختن و بیشتر از خلق بر احکام و مثلهای او قرار گرفتند و راست گویان و کم آزاران و حلال
خواران و امینان و بی خیانتان متابعان اویند بنبوت که آن ثابتست سزاوارتر از آن کس
باشد که جز بدفعلان و بخیلان و فتنه جویان و دروغ زنان و خاینان و مفسدان و بی قولان

مر ورا بپذیرند پس دین حق و گفتار راست آنست که گوییم خدا یکی است و هر چه جز اوست همه
آفریده اوست هیولی با صورت جفت کرده اوست نه از چیزی البته مبدع حق است و ابداع مر وراست
و خالق است و خلق تقدیر اوست و صنع او بر دو رویست یکی بدید آوردن چیزی که چیزها از او آید
و آن جسمست نه از چیزی و دیگر تقدیر کردن چیزها چون موالید از چیزی که آن جسمست همچنانکه دو گونه
خلق مر وراست یکی لطیف و زنده بذات خویش چون نفس و دیگر کثیف و زنده شونده بدانچه او
بذات خویش زنده است چون جسم و اکنون به بیان و برهان این قول مشغول شویم و حجتهای
اقناعی و برهانهای عقلی و دلیلهای علمی درست کنیم فساد اعتقاد پسر زکریای رازی و ناستواری
بنیاد قول و سستی قاعده سخن او بتوفیق الله تعالی گوییم که محمد زکریای رازی دعوی کردست
که هیولی قدیمست و آن جزوهائی بودست بغایت خرد و بی هیچ ترکیبی و باری سبحانه مر اجسام
عالم را از آن جزوها ترکیب کردست به پنج ترکیب از خاک و آب و هوا و آتش و فلک و همی گوید
از این اجسام آنچه سخت تر است تاریک تر است و ترکیب همه اجسام از اجزای هیولیست با جزوهای
خلا یعنی مکان مطلق و اندر ترکیب خاک جزوهای هیولی بیشتر از آنست که اندر ترکیب آبست و جزوهای
خلا اندر خاک کمترست و اندر آب بیشترست و از آنست که آب سبکتر از خاکست و آب نرم و روشنست
و خاک سخت و تاریکست و همچنین بترتیب جزوهای هیولی اندر آب بیشتر از آن است که اندر هواست
و جزوهای خلا اندر هوا بیشتر از آنست که اندر آبست و جزوهای هیولی اندر هوا بیشتر از آنست
که اندر آتشست و جزوهای خلا اندر آتش بیشتر از آن است که اندر هواست و تفاوتی که هست میان
این اجسام اندر سبکی و گرانی و روشنی و تیرگی بسبب این دو جوهرست اندر ترکیب ایشان با یک

دعویهای

دعویهای خصم ماست که یاد کردیم و ما گوییم اندر رد این قول که دعوی این مرد بدانچه همی گوید
هیولی قدیمست همی رد کند مر دیگر دعوی او را که همیکند بدانچه همی گوید این اعراض اندر هیولی
بسبب این ترکیب آمدست از بهر آنکه قدیم آن باشد که زمان او نامتناهی باشد و اگر زمان هیولی
اندر بی ترکیبی نامتناهی بودی سپری نشدی و اگر آن زمان بر گذشتی بترکیب نرسیدی و چاره
نیست از آنکه اول زمان ترکیب هیولی آخر زمان بی ترکیبی او بود پس زمان بی ترکیبی او
بی نهایت نبود بلکه نهایت زمان بی ترکیبی اولین ساعت بود که آغاز ترکیب او اندر آن بود
و اگر زمان بی ترکیبی هیولی را آغاز نبودی بانجام نرسیدی از بهر آنکه زمان به اقرار محمد زکریا مدتست
و مدت کشیدگی باشد و کشیدگی اگر از آغازی نرود بانجامی نرسد و چون مدت بی ترکیبی هیولی
باقرار خصم ما سپری شد این سخن دلیلست بر آنکه مر آن مدت را آغازی بود پس مر زمان هیولی را آغاز
و انجام بود و آنچه مر ورا آغاز و انجام زمانی باشد محدث باشد پس هیولی باقرار محمد زکریا محدثست
و درست کردیم که بعضی از دعوی او که آن ترکیب پذیرفتن هیولیست پس از بی ترکیبی و سپری
شدن زمان بی ترکیبی اوست همی باطل کند مر بعضی از دعاوی او را که همی گوید هیولی قدیمست
یعنی مر زمان او را آغاز و انجام نیست پس گوییم که اگر قول این مرد بدانچه گفت هیولی قدیمست
و قدیم آن باشد که مر زمان او را نهایت نباشد درستست این تراکیب و این اعراض محدثه نه
بر هیولیست و هیولی بر حال خویش کشیده و بی ترکیب و زمان او سپری نشدست و اگر قول
این مرد بدانچه گفت مر این اعراض و ترکیب را هیولی بر گرفته است درستست پس هیولی محدثست
که مر حوادث را بر گرفته است و زمان آن حال که مر او را پیش از ترکیب بود بر گذشتست و زمان

این حال که دارد بروی همی گذرد پس ظاهر کردیم سوی عقلا که این دعوی که این مرد کردست اندر قدمی
هیولی وگذشتگی زمان او متناقض است و متناقض دروغ باشد و مشاهدات عالم مر آنرا گواهی همی دهند
واما سخن ما اندر ردّ آن قول که این مرد گفتست که گرانی و سبکی و تاریکی و روشنی و دیگر اعراض
که اندر اجسام است بسبب آن تفاوتست که هست اندر تراکیب اجسام از اجزای هیولی و جوهر خلا
آنست که گوئیم بدعوی این مرد هر جسمی که آن گران ترست اندرو اجزای هیولی بیشتر است و جوهر خلا
اندرو کمترست و همی گوید که جستن خاک که اندرو جوهر خلا کمتر است مرین جای تنگ را که میانه عالمست
بدین سببست و علت تاریکی جسم را همی کمتری اجزای خلا نهد اندرو چنانکه ما مر قول این مرد را یاد
کردیم پیش ازین که همی گوید چون مر آهن را بسنگ فروزنند از آن زخم مر آهن را گشاده شود و خلا بدآن جایگه
بیشتر شود و روشنی آتش بدانجای همی از آن پدید آید و اگر این قاعده استوار بودی که ترکیب همه
مکونات از اجزای هیولی و جوهر خلا بودی واجب آمدی که هرچه گران و سخت تاریک بودی
و هرچه سبک و نرمست روشن بودی ولیکن مشاهدات عالم بر درستی این قول همی گواهی ندهند
از بهر آنکه سیماب از خاک گران ترست ولیکن ازو روشن ترست و نرم ترست و اگر ما پاره بلور و پاره
شبه را بسائیم تا مساحت هر دو بیک اندازه شوند بلور از شبه سخت تر و روشن تر و گران تر باشد
و بقول این مرد گرانی و تیرگی و سختی از دلایل هیولیست و سبکی و روشنی و نرمی از دلایل جوهر
خلاست پس بدانچه بلور گران تر از شبه است واجب آید که اندر بلور اجزای هیولی بیشتر از آنست
که اندر شبه است و بدانچه تاریکست واجب آید که اندر شبه اجزای هیولی بیشتر از آنست که اندر بلورست
و نیز بدانچه بلور روشن تر است از شبه وجب آید که اجزای خلا اندر بلور بیشتر از آنست که اندر شبه است

ولیکن بدانچه

ولیکن بدانچه شبه سبک تر از بلورست واجب آید که اندر شبه اجزای خلا بیشتر است از آنکه اندر بلورست
و این نیز محال باشد و قاعده که آن مر باز جوینده را از آن بر محال دلیلی کند محال باشد پس ظاهر کردیم
که قاعده سخن این مرد گزاف و زشتست و اگر متابعان محمد زکریا گویند که این سخن اندر اجسام گفت
گفتست نه اندر موالید جواب مر ایشان را آنست که گوئیم این مرد همی گوید جز اجزای هیولی و خلا
چیزی نیست که جسم از آن مرکب شدست و طبایع که اجسام نام طبایعی بدو یافتست گرمی و سردی
و تری و خشکیست که فعل مر این صور تهاراست چنانکه پیش ازین اندرین کتاب یاد کردیم و چون
این مرد مرین اصول را منکرست و همی گوید این اصول چیزی نیست مگر آمیزش اجزای هیولی
با خلا پس مر دیگر اعراض را این هم گفته باشد و هم این اعراض که اندر امهاتست اندر موالید
رونده است با آنکه این قیاس که گفتست اندر امهات نیز مستقیم نیست از بهر آنکه اگر آتش مرین
گرم و سوزنده را همی گوید که بهیزم اندر آویزنده است این تیره ترست از هوا نه بینی که این آتش
همی حجاب کند مر دیدار را و هوا مر دیدار را حجاب کننده نیست و هوا روشن تر از آب نیست از بهر آنکه
اصل مرین هر دو جوهر را خود نور نیست بلکه هر دو نور پذیران اند و آب مر نور را پذیرنده ترست از هوا
نه بینی که نور از آب همی باز گردد و مر چیز دیگر را همی روشن کند و هوا مر نور را همی نپذیرد مگر آنکه مر صورتهارا
بمیانجی نور بنماید و اگر بنام آتش مر آتش اثیر را همی خواهد که برتر از هواست آن آتش نه گرمست و نه
روشن اما دلیل بر آنکه آن آتش گرم نیست آنست که او مر کره هوا و آب و زمین را گرد گرفته است
و مساحت او بسیار است و هیچ گرمی از آن همی بزمین نرسد و گرمی آفتاب که او از کره آتش بمسافتی
بسیار برترست اینجا رسیده است و اهل علم هندسه دانند که هرچند کره آفتاب عظیمست اگر مر کره

اثیر را جمع کنند بسیار بارها بزرگ‌تر از کرهٔ آفتاب آید بمساحت پس چگونه روا باشد کز آفتاب که
بمساحت کمترست از آتش اثیر چندین گرمی همی بعالم رسد و از اثیر که همیشه گرد عالم گرفته است
گرمی همی بما نرسد و سرماهای صعب زیرا و بجایهای معلوم ثابتست و نیز دلیل بر آنکه آتش اثیر
گرم نیست آنست که روشن نیست و هرچه مر او را روشنائی نیست از آتش گرمی ندارد و دلیل بر
آنکه اثیر روشن نیست آنست که مر روشنائیهای ستارگان خرد را حجاب نکند و ما فلک را برای
العین تاریک همی بینیم و زمین را تاریک همی بینیم پس آتشی که مر او را بنزدیک او جسمی باشد
و آن آسمانست و فرود او نیز جسمی باشد و آن زمین است و او نه مر آن جسم را روشن کند که بنزدیک
اوست و نه مر این جسم را که از او دورست مر او را روشنائی نباشد و چون درست کردیم که مر آتش اثیر را
روشنی و گرمی نیست قول این مرد که گفت ترکیب آتش از اجزای هیولی و جوهر خلاست و جوهر
خلا اندر وی بیشتر از آنست که اندر جوهرهای دیگرست باطل باشد و هر قولی که اعیان عالم بر درستی آن
گواهی ندهند دروغ باشد **فصل** گوئیم که اندر قول این مرد که همی گوید ترکیب اجسام از اجزای
هیولی و جوهر خلاست تناقض است و آن تناقض بر او پوشیده شده است با زیرکی و بیداری او
و تناقض اندرین سخن بدان روی است که چون همی گوید مر جسم را اجزای هیولی اصلست و روا نیست
که بدید آمدن جسم نه از چیزی باشد و مر هیولی را اجزای نامتجزی همی نهد بی هیچ ترکیب و اقرار
همی کند که آن اجزا هرچند نامتجزیست چنان نیست که مر هر جزوی را از آن هیچ بزرگی نیست از بهر آنکه
مر جسم را عظمست و روا نباشد که اجزای بی هیچ عظمی چیزی آید که مر او را عظم باشد و چون مقرّست
که هر جزوی را از آن بذات خویش اندر مکانیست چون مر جسم را ترکیب از آن اجزا باشد که هر یکی از آن

از آن اجزای نامتجزی عظیم است ۳
این اندوا قرار ... که هر جزوی ...

اندر مکانیست

اندر مکانیست آن جسم کز آن اجزا ترکیب یابد بجملگی خویش اندر آن مکانها نجز و باشد که اجزای او اندر آن
بوده و اکنون اندر جملگی آنست و تنگی نیست اندر آن که مر جسم را بیک مکان بیش حاجت نیست پس باز
چرا همی گوید که جسم اندر خلاست و این چنان باشد که مکان اندر مکان باشد و هر کسی داند که مکان را
بمکان حاجت نیست پس قول او که همی گوید مر اجسام عالم را ترکیب از اجزای هیولی و جوهر خلاست
متناقضست از بهر آنکه آن جزو نامتجزی که او همی گوید آن هیولیست چیزی نیست مگر متمکن اندر مکانی
پس اگر این جزو کاو خود با خلا یک چیز بود با خلا نیامیختست واجب آید که دو خلا باشند با یکدیگر
آمیخته و اگر اندر یکدیگر آمیزند و یک چیز شوند پس ایشان خلا نباشند که اجسام باشند از بهر آنکه این آمیختن
و مجاورت و مخالطت مر اجسام راست با یکدیگر اندر خلا و چون خلا بدعوی او مکانست و جسم
با جسم اندر خلا آمیزنده است و روا نیست که خلا جسم باشد روا نباشد که خلا با خلا بیامیزد و این
غلط مرین مرد را و دیگر کسان را که خلا را جوهری ثابت گفته‌اند بدان افتادست که مر هیولی را اجزای
مکان گیر نهاده‌اند و مر آن خلا را که گفته‌اند که جزو هیولی اندر وست مکان جزوی گفتند و مر آن مکان را
که جسم مرکب اندر وست مکان مطلق کلّی مرکب گفتند تا قولشان چنان آمد که خلا اندر خلاست و هر کسی
داند که مکان را بمکان حاجت نیست حاجتمند بمکان متمکنست نه مکان و چون اندر مکان سخن گوئیم
اندرین کتاب استقصا اندر آن بواجبی بکنیم و اکنون گوئیم که آن جزو نامتجزی کاو بنزدیک
این مرد هیولیست با قرار این مرد عظمی دارد و آنچه مر او را عظمی باشد مکان گیر باشد مکان نباشد
بلکه مکان از و تهی شونده باشد و مکان دیگر از و پر شونده باشد پس اگر عظم آن جزو خود مکان
اوست و آن جزو چیزی نیست مگر عظمی بی جزو واجب آید که آن جزو خود مکانی باشد نه مکان گیری

واین متناقض باشد مگر گوید که آن جزو نامتجزّی را بُعد و مکان حاجت یکی آنکه ذات او اندر اوست و آن
مکان هرگز از و خالی نشود و دیگران که بگرد آن جزو اندر آمدست و محالست قول آنکس که گوید بل
جزو را بُعد و مکان حاجت و نیز گوییم که اگر اجسام عالم چیزی نیستند مگر اجزای هیولی با جوهر خلا
آمیخته روا نباشد که جسمی مر جسمی را ضد باشد چنانکه آب و آتش هستند ضد آن از بهر آنکه بدعوی این
مرد اندر جوهر آتش که او روشن و گرمست جوهر خلا بیشتر از آنست که اندر جوهر آبست و اندر جوهر آب
اجزای هیولی بیشتر از آنست که اندر جوهر آتش است پس این چنان باشد که همی گوید اندر جوهر آتش جای
تهیست بی جای گیر و جوهر آب جای گیرست و شکی نیست اندر آنکه جای مر جای گیر را موافقست
نه مخالف پس واجب آمدی که چون مر آب را با آتش بر ریختندی آتش مر آب را بخویشتن اندر
کشیدی چنانکه خلا مر جسم را همی بخویشتن اندر کشد و چون حال ظاهر میان این دو جوهر بخلاف اینست
که علم این مرد بر آنست ظاهر شد که آنچه او گفتست هذیانی بی برهانست چون طبایع اجسام مر ورا
منکرست و قولی که اعیان عالم مر آن را منکر شوند دروغ باشد پس گوییم که صانع حکیم مر جوهر آتش را
از دو طبع مخالف ترکیب کردست نه از دو طبع ضد و خلاف مر خلاف را پذیرنده باشد و ضد از
ضد گریزنده باشد و گرمی و خشکی مر یکدیگر را خلافند از آنست که یک چیز شده اند و بیکدیگر اندر او آمیخته اند
و مر آب را نیز از دو طبع مخالف ترکیب کردست که هر یکی از آن دو طبع که اندر آتش است خلافست مر
طبعی را که اندر آبست و ضد است مر آن دیگر طبع که اندر آبست چنانکه گرمی که اندر آتشست خلافست
مر تری را که اندر آبست و ضدست مر سردی را که اندر آبست و خشکی که اندر آتشست خلافست مر سردی را
که اندر آبست و ضدست مر تری را که اندر آبست تا بدان طبایع خلافی آب از آتش گرم همی شود

وبدان طبایع

وبدان طبایع ضدّی آب از آتش همی گریزد و مقصود صانع حکیم بگرم شدن آب و بر شدن او بدان
گرمی از مرکز عالم سوی حاشیت عالم حاصل همی آید و اما سخن ما اندر آن قول که این مرد گفتست
که دلیل بر آنکه اندر جوهر آتش اجزای هیولی کمترست و خلا بیشترست آنست که چون مر هوا را سنگ
و آهن بزنیم تا کشاده شود آتش از او پدید آید آنست که گوییم اگر این قول درستست و آتش از هوا
همی بدان پدید آید که ما بسنگ و آهن مر هوا را همی بدریم و کشاده کنیم واجب آید که چون مر هوا را
اندر پوستی کنیم و مر او را سخت فشاریم آب گردد از بهر آنکه هوا میان آب و آتش ایستادست و مر هوا را
بلطافت بر آب همان فضلست که مر آتش را بر هوا بلطافت همان فضلست و چون ما مر هوا را همی
فراهم فشاریم و آب همی نگردد روا نیست که گوییم که آتش اندر هوا همی از آن پدید آید که ما مر هوا را
کشاده کنیم و با آنکه آن آتش کز میان سنگ و آتش زنه همی پدید آید رنگین و حجاب کننده هست مر دیدار را
و آتش اثیر که این مرد همی گوید مرکبست از هیولی و خلا رنگین و حجاب کننده نیست و اگر اثیر مانند آن
آتش بودی که همی از آتش زنه پدید آید همیشه همه زمین روشن بودی و گرم بودی و ما مر این آفتاب
و ستارگان را ندیدیمی و اگر از آن آتش که از آتش زنه جهد هوا کشاده شده بودی بایستی که حجاب
کننده بودی مر دیدار را ما را از بهر آنکه هوا که از او بسته ترست بقول این مرد حجاب همی نکند دیدار ما را
پس چرا چون کشاده ترشد حجاب کرد این قولی محالست و چون آب بدانچه ما مر ورا فراز فشاریم همی
خاک نشود و نه از خاک نیز چون ورا کشاده کنند آب آید و نه هوا بفراز فشردن همی آب شود پیدا آمد که آتش
از کشاده کردن هوا همی پدید نیاید و قولی که استقرای کلّی بر درستی آن گواهی ندهد سست بمعنی
باشد و ما گوییم که آتش اندر هوا از میان دو جسم چون سنگ و آهن و جز آن بدان همی پدید آید که جوهر

هوا آتشی است بجد قوت از آنکه گرم و زفت و چون سنگ را به آهن بزنند جزوی از هوا میان ایشان
گرفتار آید بدان حرکت که آنجا بدید آید گرمی آن جزو که میان آن دو جسم گرفتار آید زیادت شود
تا مر آن تری را که با آن جزو آمیخته است خشک کند و چون آن جزو گرم و خشک شود آتش گردد و
اندر آویزد بدان تری ضعیف گشته که بر آن جزو باشد که هم پهلوی او باشد و آن تری ضعیف چون
هیزم می شود مر آن نقطهٔ آتش را و رنگ سرخ بر آن آتش اندک بسبب تری بدید همی آید که آن آتش همی
بدو اندر آویزد نه بینی که هر چند هیزم تر باشد آتش او سرخ تر باشد تا چون هیزم سخت تر باشد آتش او
سیاه نماید و آتش چراغ که از بخار خشک اندر آویزد سفید باشد پس آتش اثیر چون از هیچ بخاری
اندر نیاویخته است هیچ رنگ و روشنایی ندارد تا چون بخار خشک که از زمین بر شود بدو رسد آتش
اثیر بدو اندر آویزد و با او بر بخار او دور برود و بسوزدش و چون اندر آن بخار آویزد روشنایی
دهد و عامهٔ مردم پندارد که ستاره همی برود و دلیل بر آنکه هوا بجد قوت آتش است آنست که چون
ما اندر آتش بدمیم تا باد با آتش فرو گذرد آتش قوی شود از بهر آنکه هوا همی بدین آتش که غذیت
آتش گردد و بجد فعل آید از قوت خویش و اگر کسی گوید اگر این سخن راست بودی بایستی که باد
مر آتش را هرگز نکشتی جواب او آنست که گوییم باد مر آتش را بمحل غذاست مر غذا پذیر را و غذا به
اندازه باید تا غذا پذیر قوی شود و اگر اندر آنچه گفتیم باد غذای آتش است شگفت است اندر آنکه
گوییم هیزم غذای آتش است شکی نیست و اگر کسی چوبی سخت بزرگ را بر آتش چراغدانی نهد
آتش مر آن غذا را نتواند پذیرفتن و بمیرد پس هم هست حال باد قوی با آتش ضعیف و نیز
گوییم که بدانچه جسم متجزیست لازم نیاید که گوییم ترکیب جسم از اجزاست و اجزایش از جسم

پراکنده

پراکنده بوده اند و یافتن مر جسم را با اجزا دلیل نیست بر آنکه مر جسم را از جزوها کرده اند
و نباید مارا که گوییم اگر مر جسم را از جزوها نکرده اند چرا اندر وی جزوهاست از بهر آنکه اندر آفرینش
چیزهاست که آن بر نهاده هایی است که از آن بیرون نشود البته چنانکه آب زفت و آتش گرمست
و نباید مارا که گوییم چرا مر آتش را همی خشک یابیم اگر نه مر ورا از چیزی خشک کرده اند و چرا آب
زفت اگر نه مر ورا از چیزی تر کرده اند و خود همین مردمی دعوی کنند که آتش که ضد آبست
هم از آن هیولی و خلاست که آب از آنست پس اگر آتش که گرم و خشکست و روشن است روا است
کز چیزی باشد کز و سرد و تر و تاریک آید چرا روا نباشد که جسم با جزو و نه از جزوها باشد و مثال
این حال چنان باشد که ما مربعی بینیم که بدو مثلث قسمت شود و هر قسمتی از و باز بدو مثلث دیگر
قسمت شود و همچنین همیشه هر یکی از آن مثلثات بدو مثلث دیگر قسمت همی پذیرد بی هیچ خلافی
و جز بمثلثات قسمت نپذیرد و آن مربع البته گوییم که مر این مربع را از این مثلثات ترکیب کرده اند
و بحث آریم برین قول بدانچه گوییم اگر نه مر این مربع را ازین مثلثات ترکیب کرده اند چرا اندر و
مثلثات است و این حجتی سست و باطل باشد از بهر آنکه ما مربع توانیم کردن بی آنکه از نخست
دو مثلث باشد یا مر آن مربع را از دو مربع ترکیب کنیم و بدانچه کسی مر این مربع را بخطی که بقطر او
دیگر کند بدو مثلث قسمت کند و مر آن را برهان سازد بر آنکه ما این مربع را ازین دو مثلث کردیم حجت بر
او درست نشود پس همچنین است حال جسم که صانع حکیم مر ورا متجزی آفریدست از بهر آنکه تا از و
بدفعات بی نهایت صورتها همی آید و قول آنکس که تجزیت جسم را دلیل گیرد بر آنکه اجزای نامتجزی
قدیم بودست همچو قول آنکس است که مر یافتن مثلثات را اندر مربع بر آنکه مثلثات قدیمست دلیل کرد

بی هیچ تفاوتی و چون نهادِ جسم از آفرینش بر آنست که او متناهیست و تناهی او بر عجز صانع
حکیم دلیل نیست از ناآفریدنِ مر او را نامتناهی بل وضع جسم بر تناهیست نیز چون صانع
حکیم چیزی به پدید آوردست که بر وی صورتهای بسیار بر یکدیگر همی تواند کردن به پدید ناآوردنِ او
مر صورتی را نه ازین چیز که مر آن را از بهر پدید آوردنِ صورتها ازو به پدید آوردست بر عجز او از
ابداع دلیل نباشد بل وضع به پدید آوردنِ چیزهای مولودی نیز برینست که یاد کردیم و حکمت
اندر آنکه مر جسم را اجزا خرد آمده است تا ازو صورتهای خرد و بزرگ بیاید و شاید کردن از بر
پیل تا پای مور و پشه و جاهلان مر حکمتی را بدین بزرگی بر عجز قدرت از ابداع حمل کرده‌اند
تعالی الله عمّا یقول الظالمون علوّاً کبیراً جوابِ محمد زکریا از آنچه گفت به پدید
آوردنِ صانع حکیم مر چیزها را به ترکیب از اجسام عالم دلیل است بر آنکه ابداع متعذّر است آنست
که گوییم خردمند آنست که اندر آنچه گوید از اقاویل اندر علومِ الهی و بر آن کتب سازد مر تأمل و
تأنّی را کار بندد تا حال را از محال بشناسد و مر نابودنِ محال را عجز و تعذّرِ قدرت نام ننهد
از بهرِ آنکه هر که مر او را اندک مایه عقلست داند که مر محال را سوی عجز و امتناع نسبتی نیست بر صانع
حکیم و این قولیست مانندِ قولِ آنکه گوید خدای عاجز است از نرم کردن مر آهن را بی آب و مادام
که این قولی محالست و اگر بودنش ممتنع روا بودی امتناع خود واجب بودی نه امتناع و اگر
چنین بودی آنگاه محال ممکن بودی و ممکن محال بودی و قولِ آن کس که بدانچه نبیند که اندر چیزی
از چیزها جسمی به پدید آید به ابداع نه از چیزی دلیل گیرد بر تعذّرِ ابداع و عجزِ صانع چون قولِ آن کس
باشد که بر عجزِ خدا از نرم نشدنِ آهن بی آب دلیل گیرد بدانچه هرگز ندید که خدای مر آهن را بی آب نرم

کرد بی هیچ

کرد بی هیچ تفاوتی و این هر دو محال است و مر محال را نابودن بر عجزِ قدرتِ او از آن دلیل نشاید
گرفتن که جهل باشد و همچنانکه نرم کردنِ آهن بی آب محالست اندرین عالم به ابداع نیز جسمی به پدید آوردن
محالست ولیکن مر این رمز باریک را آن بیند که خدای تعالی به نورِ دینِ حق دلِ او را روشن کرده
باشد وَمَن لَّم یَجعَلِ اللهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِن نُّور پس گوییم اندر برهانِ این قول که معلومست
اهلِ خرد را که این عالم جسمست بکلیتِ خویش که اندرو هیچ مکانی خالی نیست و تا جزوی از این اجسام
از مکانِ خویش نرود جزوی دیگر جای او نگیرد نه بینی که چون کوزه تنگ سر را بآب فرو بری هوا
بتدریج ازو همی برآید و آب بدو همی فرو شود تا چون همه هوا ازو برآید پر آب شود و آن هوا که از کوزه
برآید بجای آن آب همی بایستد که از حوض یا دریا با کوزه فرو شود و اگر مر سنگی را از آب به هوا برآری
آن سنگ اندر هوا بدان سبب جای یابد که آب به برکشیدنِ آن سنگ ازو همی فرو نشیند و ژرف
بینان را معلومست که اندرین عالم هیچ جای خالی نیست و چون حال اینست محال باشد گفتن که چرا
صانع حکیم به ابداع شخصی همی به پدید نیارد و چون همی به پدید نیارد همی دانیم که ابداع متعذّر است بلکه
باید گفتن که ابداع یعنی به پدید آوردن جسمی نه از اجسام اندرین عالم محالست از بهرِ آنکه اندرین عالم
مر جسمی را جز این که هست جای نیست از بهرِ آنکه جسم جوهری میانه تهی نیست و اگر خدای تعالی چیزی
جسمی به ابداع به پدید آرد آن چیز اندرین عالم جای نیابد و اگر چیزی دیگر اندرین عالم نگنجد لازم آید
که اندر مکانِ یک جسم دو جسم بگنجد و این همچنانست اندر محال که نرم کردنِ آهنست بی آب بلکه از آن
محال‌ترست و چون ظاهر کردیم که روا نیست که جسمی مبدَع اندرین عالم بگنجد پیدا شد که ابداع
اندرین عالم که ملاست محالست پس گوینده این قول محال جوینده است و محال جوی جاهل باشد

وچون صانع حکیم مرین جوهر متجزّی را مایه بدید آوردن صورتهای متفاوت المقادیر ساختست
ومر چیزهای بودنی را به ترکیب از وهمی بدید آرد واین تراکیب بگشتن این دایرهٔ عظیم واین
دستافزارهای بلند برشده همی بدید آید واین دایرهٔ عظیم با آنچه اندروست نیز مرکبست خرد
گواهی همی دهد که ترکیب آن مرکبات برین واین امهات فرودین نه چنین بودست که تراکیب
موالیدست وچون این تراکیب که بحرکات افلاک وانفعال امهاتست از چیزیست بزمان دلیلست
ونجوم وطبایع نه بافلاکی ونجومی وطبایعی دیگر ترکیب کرده اند چنین که همی مر موالید را ترکیب
کنند وچون آن نخستین بود واین تراکیب چنانست که چیزها مرکب پیش از مرکب حاصلست این حال
دلیلست برآنکه پیش از وجود این اصلها وآلتها که مرکبات زمانی بمیانجی ایشان همی حاصل آیند
اصل وآلتی موجود نبود بلکه آن صنع بابداع بود که افلاک وطبایع بدان بدید آمد واین صنع
که بر هیولی همی بدید آید بدین آلتهای مختلفست پس از آن ابداع پس درست کردیم سوی عاقل
که هیولی پیش از آن صنع ابداعی موجود نبود وطاعت هیولی امروز مر صانع را وآراسته بودن
او مر پذیرفتن صورتهای مولود را گواست برآنکه صانع حکیم مر او را از بهر این صنع بدید آوردست
وقول نیست سوی خرد از آن زشت تر که کسی گوید جزوهائی بود که اندرو هیچ معنی نبود ومر او را هیچ
صورتی وفعلی نبود وقدیم وازلی از بهر آنکه این مرداری باشد بی هیچ معنی واگر مرداری بی هیچ
معنی قدیم روا باشد چون هیولی پس زنده با چندین مناقب ومعانی محال باشد که قدیم باشد
که صانع عالمست از بهر آنکه این دو قدیم اندر مقابله یکدیگرند بصفات وهیولیهای طبایع که مر آن
مر صورتهای را بدید آرند که آن صورتها جز بر آن هیولیها نیاید وساختن مردم مر آن هیولیهای شایسته

که آن تراکیب بابداع بوده است
نه از چیزی از بهر آنکه دانیم که مر
افلاک

بپذرفتن

پذیرفتن آن صورتها را چنانکه مر پنبه را همی ریسمان کند بصورت او تا شایسته شود مر پذیرفتن صورت
کرباس را تا کرباس نیز هیولی باشد مر پذیرفتن صورت پیراهن را گواست برآنکه صانع حکیم مر امهات را
طبایع را هیولی ساختست ومر او را شایسته پذیرفتن صورتهای مولودی کردست بقصد وعمد
وچنانکه جز از کرباس یا چیزی بافته چون دیبا وجز آن یا پوستی نرم کرده لباس نیاید مر جسد جانور را
جسد حیوان که متحرکست بارادت نیز جز ازین اجسام موالید نیاید پس صانع مر هیولی نخستین را
شایسته بدید آورد مر پذیرفتن طبایع متضاد را تا هم ازو مر گرمی وخشکی را بپذیرفت وهم
ازو مر سردی وتری را بپذیرفت وگواهی بر درستی این قول که همی گوییم مر این جوهر را که هیولیست
از بهر این صنع موجود کرده اند که برو بدید آمدست راست گوی تر از پذیرفتن او نیست مرین صورتها
که برو بدید آمدست اندر امهات وبدید همی آید اندر موالید واین بیانی شافیست مر اهل تمیز و
بصیرت را واز این قول گذشتیم **قول نهم اندر مکان** گروهی از حکما مر مکان را قدیم
نهاده اند وگفتند که مکان بی نهایتست واو دلیل قدرت خدایست وچون خدای همیشه قادر
بود واجب آید که قدرت او قدیم باشد ودلیل بر بی نهایتی مکان این آوردند که گفتند متمکن
بی مکان نباشد وروا باشد که مکان باشد ومتمکن نباشد وگفتند که مکان جز بمتمکن بریده نشود
وهر متمکنی بذات متناهیست واندر مکانست پس واجب آید که مر مکان را نهایتی نباشد وگفتند
که آنچه بیرون ازین دو عالمست از دو بیرون نیست یا جسمست یا نه جسمست اگر جسمست اندر
مکانست وباز بیرون از آن جسم یا مکانست یا نه مکانست اگر نه مکانست پس جسمست
ومتناهیست واگر نه جسمست پس مکانست پس درست شد که گفتند که مکان بی نهایتست.

بلغ

واگر کسی گوید مر آن مکانِ مطلق را نهایت نیست دعوی کرده باشد که نهایتِ او جسم است و چون
جسمی متناهیست با نهایت هر جسمی را مکان باشد و هر جسمی نیز اندر مکان باشد پس گفتند که
هر روی مر مکان را نهایت نیست و هر آنچه مر او را نهایت نباشد قدیم باشد پس مکان قدیمست
و گفتند که مر هر متمکّنی را جزوهای او اندر مکانِ جزویست و کلّ او اندر مکانِ کلّی گردنده است
و مکانِ جزوی مر عظم جسم را گفتند که بگرد سطح بیرونی جسمی دیگر اندر آمده باشد چون سطح اندرونی
که هوای بسیط بگرد سیبی اندر آید چون مر او را اندر هوا بدارند و گفتند که روا باشد که چیزی از چیزی
دیگر دور شود یا نزدیک شود ولیکن دوری هرگز نزدیک نشود و نزدیکی هرگز دور نشود یعنی
که چون دو شخص از یکدیگر بده ارش دور باشند دوری میانِ ایشان ده ارش باشد و روا
باشد که آن دو شخص بیکدیگر نزدیک شوند تا میان ایشان هیچ مسافتی نماند ولیکن آن
دو مکان که آن دو شخص اندرو بودند بر ده ارش هرگز بهم فراز نیاید و چون آن شخصها از جایهای
خویش غایب شوند هوا یا جسمی دیگر بجای ایشان بایستد و هرگز آن مسافت میان آن دو مکان
نه بیشتر از آن شود که هست و نه کمتر از آن و گفتند که اندر شیشه و خم و جز آن مکانست نه بینی که گاهی
اندرو هوا است و گاهی آب و گاهی روغن و جز آن و اگر اندرو مکان نبودی این چیزها بتعاقب
اندر وی جای نگرفتندی این جمله که یاد کردیم قول آن گروه است که مر مکان را قدیم گفتند چون حکیم
ایرانشهری که مر معنیهای فلسفی را بالفاظ دینی عبارت کردست اندر کتاب جلیل و کتاب
اثیر و جز آن مر مردم را بر دینِ حق و شناختِ توحید بعث کردست و پس از او چون محمد زکریا
رازی که مر قولهای ایرانشهری را بالفاظ زشت ملحدانه باز گفته است و معنیهای آن استاد مقدم

خویش را اندرین

خویش را اندرین معانی بعبارتهای موحش و مستنکر بگذاردست تا کسانی را که کتب حکما نخوانده باشند
ظن اوفتد که این معانی خود استخراج کرده است و از آن قولهای نیکو که ایرانشهری گفتست یکی
اندر بابِ قدیمی مکانست که گفتست مکان قدرتِ ظاهر خدایست و دلیل بر درستی این قول
آن آوردست که قدرتِ خدای آن باشد که مقدورات اندرو باشد و مقدورات این اجسام مصوّرست
که اندر مکان است و چون اجسام مصور که مقدوراتست از مکان بیرون نیستند درست شد که خلا
یعنی مکانِ مطلق قدرتِ خدایست قدرتی ظاهر که همه مقدورات اندروست و زشت کردنِ محمد زکریا
مرین قول نیکو را آنچنانست که گفتست قدیم پنج است که همیشه بودند و همیشه باشند یکی خدای
و دیگر نفس و سه دیگر هیولی و چهارم مکان و پنجم زمان و زشت گوی تر از آن که باشد که مر خالق را
با مخلوق اندر یک جنس شمرد تعالی الله عما یقول الظالمون علواً کبیراً
و قول ما اندرین معنی آنست که گوئیم روا نیست که آنچه حالِ او گردنده باشد قدیم باشد و اگر مکان
مطلق قدیم بودی چنانکه این گروه همی گویند بر حالی ناگردنده بودی و چون حالِ او گردنده است هم
بقولِ ایشان لازم آید که قدیم نیست و دلیل بر آنکه حالِ مکان گردنده است آنست که او گاهی
از شخص کثیف تاریک است و گاهی از شخصی لطیف روشن است و بدعوی ایشان بعضی از وی پر جسمست
و بعضی تهیست و ما همی گوئیم که آنچه حالِ او گردنده باشد قدیم نباشد پس اگر این قول درست
نیست بخلافِ این قول گوئیم نادرست باشد پس گوئیم که آنچه حالِ او گردنده است و گاهی خرد و ضعیفست
و گاهی بزرگ و قویست چون نبات و حیوان قدیمست و معلومست که این قول محالست و چون
این محالست آنکه بخلافِ اینست درستست و آن اینست که گفتیم آنچه حالِ او گردنده است محدثست پس

مکان مُحدَث است و نیز گوییم که مکان شایسته نیست مگر تمکّنِ متمکّن را اندر او و تمکّن جسمست و
جسم شایسته نیست مگر پذیرفتنِ صورتها را از پس یکدیگر و آنچه مر صورتها را بدفعات از پس
یکدیگر پذیرد پذیرفتنِ او مر صورتی را پس از صورتی دلیل باشد بر آنکه مر انفعالِ او را آغازی
بوده است از بهر آنکه اگر پذیرفتنِ جسم مر صورتی را پیش از صورتی بدفعاتی بودی که مر عدد آن را
اوّل نبودی پذیرفتنِ این صورت که امروز بر اوست نرسیدی و مر این دفعت را نوبت نیامدی
و چون امروز بر جسم صورتیست که آن باز پسینِ آن صورتهاست که بر او پیش از این بوده است این
حال دلیلست بر آنکه بر او صورتی نخستین بوده است که پیش از آن بر او صورتی نبوده است و چون درست
شد که جسم صورت پذیرست و پیدا آمد که پذیرفتنِ او مر صورتها را آغازی بوده است و او جز
که جز مر پذیرفتنِ صورتها را پس یکدیگر شایسته نیست درست شد که وجودِ او با پذیرفتنِ او مر صورتِ
نخستین را برابر بوده است و چون بدید آمدنِ صورت بر جسم مُحدَث باشد و ما درست کردیم که بدید
آمدنِ جسم با پذیرفتنِ او مر صورتِ نخستین را بحدث برابر بوده است و آنچه پیش از حدث نباشد
مُحدَث باشد پس ظاهر شد که جسم مُحدَث است و چون درست کردیم که جسم که متمکّنست مُحدَث است آنچه
اندر وجودِ او جز مر پذیرفتنِ آن مُحدَث را معنی نباشد ناچار مُحدَث باشد و اندر وجودِ مکان جز
پذیرفتنِ او مر جسمِ مُحدَث را معنی نیست پس مکان مُحدَث است و دلیل بر آنکه جسم جز مر پذیرفتنِ
صورت را پس یکدیگر شایسته نیست آنست که یکی از اجسامِ عالم آتش است که مر او را قوّتِ فعلست
و صورت بر صورت پذیر بفعل پدید آید و نیز مر او را قوّت نمودنِ صورتست از بهر آنکه بیننده
مر صورتها را بر مصوّر بمیانجیِ نورِ او بیند که او اثریست از آتش و دوّم از اجسامِ عالم هواست که مر او را

نیز قوّتِ فعلست بدانچه مر آتش را بفعل قوی کننده اوست و نیز مر او را قوّتِ نمودنِ صورتست از بهر آنکه
بیننده مر صورتها را بر مصوّرات بنورِ آتش بمیانجیِ هوا بیند و نیز جسمِ صورت پذیر مر صورت را از صورت کننده
اندر نرمیِ هوا تواند پذیرفتن یا اندر نرمیِ آب و این دو جوهر یعنی آتش و هوا که بفعل یاران یکدیگرند
با یکدیگر آمیزنده اند و آراسته شده اند مر فعل را و سیوم از اجسامِ عالم آبست که فعل پذیرست و لیکن
هم ضعیفست همچنانکه هوا نیز فاعلی ضعیفست و فاعلِ ضعیف مر فاعلِ قوی را از ضعفِ خویش
یاری همی دهد بر فعل همچنان نیز مفعولِ ضعیف که آبست مر مفعولِ قوی را که خاکست از ضعفِ
خویش یاری همی کند بر پذیرفتنِ فعل و چهارم از اجسام خاکست که فعل پذیرِ قویست و آب
مر خاک را بر پذیرفتنِ فعل یاری دهنده است چنانکه هوا مر آتش را بر کردنِ فعل یاری دهنده است
و یاری دادنِ آب مر خاک را در پذیرفتنِ فعل بدانست که با خاک بیامیزد و جزوهای او را جمع
کند تا نرم شود بمیانجیِ او و بر مرادِ فاعل و مصوّرِ خویش مر فعل و صورت را بپذیرد و هوا مر چمیدنِ
جسمِ نرم را از نبات و حیوان و مر چمانیدنِ ایشان را نیز آراسته است پس آراسته بودنِ این اجسام
مر پذیرفتنِ این معنیها را که یاد کردیم و مر این صورتها را که بر ایشانست دلیلست بر آنکه ایشان
بقصدِ مدبّرِ حکیم و صانعِ قدیم پدید آمده اند مر این فعلها را و مر وجودِ ایشان را علّت حاصل آمدنِ
این صورتها بوده است که حاصلست و آنچه از مقصودِ قاصدی حاصل شود قدیم نباشد بلکه آن
قاصد قدیم باشد و او مُحدَث باشد از بهر آنکه قصد حدث باشد و نه قصد قدیم باشد و پدید آرنده
حدث که آن قاصدست قدیم باشد و پذیرنده حدث مُحدَث باشد و چون حدثِ اجسام
درست شد حدثِ مکان که او جز مر پذیرفتنِ مُحدَث را نشاید درست باشد و نیز گوییم که مر این

گروه را که گفتند مکان قدیمست بدین قول دعوی ایشان آن آورد که گفتند هیولی قدیمست از بهر آنکه
مر هیولی را جزوهای نامتجزی نهادند که مر هر یکی را از آن عظمیست که از خردی تجزیت نپذیرد تا
چون مر چیزی با عظم را که مر او را از مکان چاره نیست قدیم گفتند بضرورت مر مکان را قدیم بایست
گفتن و از قولهای نیکو که حکیم ایرانشهری اندر قدیمی هیولی و مکان گفتست و محمد زکریا
رازی مر آنرا زشت کردست آنست که ایرانشهری گفت که ایزد تعالی همیشه صانع بود و وقتی
نبود که مر او را صنع نبود تا از حال بی صنعی بحال صنع آمد و حالش بگشت و چون واجبست که همیشه صانع
بود واجب آمد که آنچه صنع او بر آن پدید آمد قدیم باشد و صنع او بر هیولی پدید آینده است پس
هیولی قدیمست و هیولی دلیل قوت (قدرت) ظاهر خدایست و چون مر هیولی را از مکان چاره نیست
و هیولی قدیمست واجب آید که مکان قدیم باشد و زشت کردن پسر زکریا مرین قول را آنست
که گفت چون اندر عالم چیزی پدید همی نیاید مگر از چیزی دیگر این حال دلیلست بر آنکه ابداع محال
و ممکن نیست که خدای چیزی پدید تواند آوردن نه از چیزی و چون ابداع محالست واجب آید
که هیولی قدیم باشد و چون مر هیولی را که قدیمست از مکان چاره نیست پس مکان قدیمست و مر
این سخن نیکو و معنی لطیف را بدین عبارت زشت باز گفت تا متابعان او از بی دینان و مدبران
عالم همی پندارند که از ذات خویش علمی استخراج کردست که آن علم الهیست که جز مر آنرا کسی
ندانست و ما از خدای تعالی توفیق خواهیم بر تألیف کتابی اندر رد مذهب محمد زکریا و جملگی اقوال
او اندر آن جمع کنیم بعد از آنکه مر کتب او را اندرین معنی کردست چند بار نسخه کرده ایم و ترجمه کرده
بتفاریق مر بنیادهای مذهب او را بردهای عقلی ویران همی کنیم اندر مصنفات خویش و از خدای توفیق

والمعین

والمعین و اکنون خواهیم که گوییم مر عقلا را اندر معنی مکان که شکی نیست اندر آنکه اگر جزوی نامتجزی باشد
عظم او خود مکان ذات او باشد بقول این گروه از بهر آنکه او نه چون سیبی باشد که ذات او جزوهای بسیار
باشد تا آن همه جزوها اندر عظم سیب باشد و مر سیب را باز اندر مکان کلی مکان باشد بل عظم آن ذات
نامتجزی خود مکان آن جزو باشد نه مکان چیزی دیگر و چون عظم آن جزو مکان ذات خویش باشد
او متمکن باشد و عظمش مکان ذات او باشد و او خود جز عظم خویش چیزی نیست پس او مکان باشد مکان
جزوی و هم او متمکن باشد و محال باشد که یک چیز هم مکان باشد و هم متمکن مگر آنکه مقر آیند که مکان
خود جز عظم متمکن چیزی نیست از بهر آنکه عظم آن جزو خود ذات اوست آنکه گوییم که این گروه که مر
مکان را قدیم گفتند همی گویند غلط کردند کی نی که گفتند چون متمکن نباشد مکان نباشد و گفتند
بلی اگر متمکن نباشد مکان جزوی نباشد ولیکن مکان کلی ببرخاستن متمکن برنخیزد و معنی این قول
آن خواستند که سیبی مثل متمکنست و اگر ما مر سیب را اندر هوا بداریم جزوهای آن سیب اندر عظم
آن سیب باشد که آن مکان جزویست مر آن جزوها را و جملگی سیب اندر سطح اندرونی هوا باشد
که گرد سیب گرفته باشد اگر خدای تعالی مر آن سیب را ازین عالم بیرون کند آن مکان جزوی که جزوهای
سیب با سطح بیرونی خویش اندرو بود برخیزد ولیکن آن مکان از هوا که سیب اندر آن بود برنخیزد بلکه
جزوهای هوا بدان جای که آن سیب را ما بداشته بودیم بایستند تا آنجا تهی نماند جسمی پس گفتند درست
کردیم که به برخاستن متمکن مکان جزوی برخیزد ولیکن مکان کلی برنخیزد چنانکه اگر خدای تعالی
مرین عالم را از جسمیت او نیست کند این جای که امروز کلیت جسم این عالم اندروست تهی بماند
و ما مر این گره را که این گروه بستند بتوفیق خدای تعالی بگشاییم تا خردمندان خدای شناس

مر مخلوق را بصفت خالق نگویند پس از آنکه بر آن وقف نباشد پس مر این قوم را که این قول گفتند
گوئیم باتفاق ما و شما این عالم که جسم کلیست و اجزای او اندر عظیم اوست که آن مر جزوهای او را مکان
جزویست بقول شما و کلیت عالم اندر فضای کلیست که شما همی گوئید بی نهایتست و بگرد عالم اندر
گرفتست ولیکن بخلاف آنست که شما همی گوئید اگر خدای تعالی مر کوهی را ازین عالم بیرون کند
مکان جزوی آن کوه که عظیم اوست و جزوهای کوه اندر وست برخیزد ولیکن جای آن کوه ازین
عالم تهی بماند و برنخیزد و ما گوئیم که مر شما را بر درستی این قول برهانی نیست و چون مر مکان خالی را
اندرین عالم وجود نیست و هر که مکانی را از جسم خالی کند آن مکان تا بوجود متمکنی دیگر که آن مکان را
موجود بدارد موجود نشود متمکن ازو بیرون نیاید چنانکه شیشه پر آب بدعوی شما مکانست مر آب را
و اگر مر او را سرنگونسار بآب فرو بری تا هوا بدو پر نشود که مکان را اندرو موجود بدارد آب ازو
بر نیاید البته هر چند که مر آب را از بالا بنشیب آمدن طبیعت و آب برتر از هوا بایستد اندر آن شیشه
آن مکانی مو پیدا شود که آن آب بر سر هوا همی از آن بایستد که اندر شیشه مکان بی متمکن ممکن نیست
که موجود باشد و ایستادن آب بر سر هوا ممکنست و اگر بجای آن شیشه مشکی باشد باشد پر آب و سر آن
مشک و مر او را سرنگونسار بآب فرو نهند و اندر هوا نگونسار بدارندش چنانکه مر آن شیشه را داشتند
در وقت همه آب ازو فرود آید و مکان را اندر مشک موجود نماند بلکه نابوده شود بیفا هر چند که مر آن
مکان را که آب اندرو بود هوای بسیط بگرفت بدانچه از مشک فراز آمد و چون هوا جای آب بگرفت
آن آب جای هوا بگرفت و چون شیشه فراز نیامد تا هوا جای آن آب که اندرو بود بگرفتی مکان
وجود او نبود پس پیدا شد که وجود مکان بوجود متمکنست و بی متمکن مر مکان را وجود نیست و گوئیم

اگر آن

اگر آن جسم کوه نیست یا مثل سیبست بقول شما مرکبست از جزوهای نامتجزی پس آن جزو میانگی سیب
متمکنست و عظیم او مکان جزویست مر او را آنگاه شش جزو نامتجزی بگرد آن جزو میانگی اندر آمده اند
که رویهای بیرونی آن شش جزو مکان کلی گشته اند مر آن جزو میانگی را و رویهای بیرونی آن شش جزو بگرد
جهات باز مکان اندر آن عظیم را که از آن هفت جزو نامتجزی حاصل شدست و همچنین برین ترتیب
هر سطحی که جزوهای نامتجزی بگرد او اندر همی آید روی اندرونی آن سطح مکان باشد مر آن عظیم را که
اندر وست مکانی کلی و آن عظیم مکانی باشد مر آن جزوها را که اندر وست و درستست که چون آن جزو
اندرونی که نامتجزیست و متمکن بحقیقت اوست برخیزد مکان جزوی آن که آن عظیم اوست برخیزد
و مکان کلی او جز سطحهای آن شش جزو که بگرد او اندر آمده اند چیزی نبود و هر جزوی از آن بعظیم خویش
متمکن بود و سطح خویش مکانی بود مر متمکن را و چون همه متمکنات برخیزد هم مکان جزوی برخیزد و هم
مکان کلی و چون اندر سیب که همی برخیزد هر جزوی نامتجزی بعظیم خویش اندر مکان جزوی خود نشست
و بسطح خویش مر دیگر جزوها را بعضی از مکان کلی اوست تا چون آن بعضها فراز هم آید مکان کلی شوند
مر دیگر را و سیب همی بکلی خویش برخیزد پس همه ذوات و سطوح و عظمهای آن جزوها بر خاستن او
برخیزد و چون ظاهر کردیم که عظمهای آن جزوها مکانها جزوی بود و سطحهای آن جزوها مکانها
کلی بود مر آن عظمها را که بدو اندر بودند پیدا شد که بر خاستن سیب نه مکان جزوی او ماند
و نه مکان کلی او و نیز گوئیم که آن ظن که گوئیم مرین حکما را او فتاد که گفتند اندر شیشه مکانست مر هوا را
و مر آب را بتعاقب یکدیگر خطاست و دلیل بر درستی این قول آنست که سطح اندرونی مر سطحی را از هوا
یا از آب پیش گرد نگرفته است و سطح جسم نیست بلکه میانجیست میان دو جسم و همچنین هر سطحی مکانست

برخیزد و

مر سطحی را کاندر وست و چون درست است که سطح جسم است پس مکانِ جسم سطح اوست و هر چیز اندر سطح خویشست از اجسام و واجب نیست که بیرون از سطح بیرونی جسم چیزی باشد بگرد سطح جسم اندر آمده که اگر چنین باشد انگاه جسم بی نهایت لازم آید و این محالست ولیکن چون مردم اجسامِ خاکی و آبی و آتشی اندر میانِ هوا همی بیند و مر هوا را بگردِ این اجسام اندر آمده همی یابند و نا نفس او بعلمِ ریاضی مهذب شود همی گمان آیدش که هوا جسمی نیست بل مکانی تهیست پس نفس او بوهم همی حکم کند که بر هر جسمی یا عظمی چاره نیست از کشادگی که بگردِ او گرفته باشد که اگر او برخیزد آن کشادگی برحال بماند چنانکه همی بیند که چون مردم از خانه بیرون شود جای او تهی بماند و محمد زکریا رازی چون اندر اثباتِ مکان و زمان از حجتِ عقلی عاجز آمدست اندر کتبِ خویش جائی گفتست که گواهی اندر اثباتِ زمان و مکان از مردمِ عامه جوید نه خردمندان که نفس ایشان را بدیهت باشد و بلجاج و رای متکلمان پرورده نشده باشد و منازعت بجویند گفتست که من از چنین مردمان پرسیدم و گفتند که عقلها ما گواهی همی دهد که بیرون ازاین عالم کشادگی است که گردِ عالم گرفتست و همی دانیم که اگر فلک برخیزد و گردش نباشد چیزی هست که آن هموار برما میگذرد و آن زمانست و ما گوییم که این سخنی بی رکیکست و گواهی بس ناپذیرفتنی است از بهر انکه نفس عامه چو بر اجسام را چنان بیند که هوا بگرد آن اندر آمدست و ظنش چنان است که هوا مکانی تهیست و گمان برد که بیرون از فلک نیز هواست از بهر انکه همی نداند که هوا جسمی جای گیرست چون دیگر اقسامِ جسم و اگر نه چنین است چرا ظنش نیفتد که بیرون ازین عالم آبست یا خاکست بگردِ آن بگردِ آن گرفته پس ظاهر شد که وهم عامه را این تصور بدان همی اوفتد که مر اجسامِ فرودین را بخاصه شخص خویش را اندر میانِ هوا بیند و چنان تصور

کردست

کردست که هوا کشادگی تهیست نه جسمی و اگر اندر شیشه مر جسم را که مر او را سه بعدست از طول و عرض و عمق مکان بودی آن مکان نیز دراز و فراخ و ژرف بودی انگاه چون بدین صفت بودی مکان بودی و جسم اندر جسم بگنجیدی و اگر اندر شیشه مکان بودی مر او را از جسم فارغ کردن ممکن بودی انکه شیشه نیز اندر مکانی دیگر بودی و انگاه مکان اندر مکان بودی و مکان جای گیر بودی و این محال بودی و ما بوهم مر شیشه را از هوا و آب تهی کنیم انگاه گوییم اندر شیشه مکانی فارغست و آن مکانِ فارغ اندر مکانِ کلیت که بگردِ شیشه گرفتست پس انگاه آن مکان که اندر شیشه است مر آن مکانِ کلی را پر کرده باشد و اندر و جای گرفته باشد و چون حال این باشد انچه او مر مکان را مشغول کند جسم باشد پس واجب آید که انکه اندر شیشه باشد جسم باشد نه مکان و از بهر آن چنین محال واجب آید که انچه مر او را درازا و پهنا و بالا باشد جسم باشد نه مکان و مکان چیزی نیست مگر عظم جسم نه بینی که هر چه مر او را عظم نیست مر او را امکان حاجت نیست بلکه مر او را مکان نیست پس بباید دانستن که هر جسمی بجملگی خویش خرد یا بزرگ اندر سطح بیرونی خویش است و لازم نیست که انچه مر او را سطح باشد سطحی دیگر بسطح او پیوسته باشد که اگر چنین باشد چنانکه گفتیم لازم آید که اجسام نامتناهی باشد از بهر انکه سطح جزو جسم او باشد و چون جسم متناهیست بسطح خویش و نهایت او سطحهای اوست هر چیزی دیگر بسطح او مکانِ کلیِ اوست و چون جسم متناهیست بسطح خویش و بیرون از جسم کلی جسمی روا نیست که باشد پس بسطح این جسم کلی روا نباشد که چیزی پیوسته باشد از بهر انکه که بسطح بیرونی جسم مر سطحی پیوسته باشد اگر چیزی بدو پیوسته باشد و چون ظاهر کردیم که بیرون ازین عالم سطحی نیست از بهر انکه انجا جسمی نیست تا مر او را سطح باشد درست شد که بسطح این عالم چیزی پیوسته نیست البته این سخن معقولست

که بنا کرده بر مقدماتی برهانی که مر این را تصور نتواند کردن کسی که محجوب است از وهم عامهٔ خلق چو بدو الجد

قول دهم اندر زمان از حکما آن گروه که گفتند هیولی و مکان قدیمانند مر زمان را

جوهر نهادند و گفتند که زمان جوهریست دراز و قدیم و رد کردند قول آن حکما را که مر زمان را عدد

حرکات جسم گفتند و گفتند اگر زمان عدد حرکات جسم بودی روا نبودی که دو متحرک اندر یک زمان بعدد

متفاوت حرکت کردندی و حکیم ایرانشهری گفت که زمان و دهر و مدت نامهاییست که معنی آن

از یک جوهرست و زمان دلیل علم خدایست چنانکه مکان دلیل قدرت خدایست و حرکت دلیل

فعل خدایست و جسم دلیل قوت خدایست و هر یکی ازین چهارها بی نهایت و قدیمست و زمان جوهری

رونده است و بیقرار و قول محمد زکریا که بر اثر ایرانشهری رفتست هم اینست که گوید زمان

جوهری گذرنده است و ما گوییم زمان چیزی نیست مگر گشتن حالهای جسم پس یکدیگر تا چون جسم از حالی

بحالی شود آنچه بمیان آن دو حال باشد مر آنرا همی زمان گویند و آنچه مرور احوال گشتن نیست زمان گذرنده

نیست بلکه حال او کمیت و مر یک حال را درازی نباشد و دلیل بر درستی این قول آنست که اندر

زمان جسم از حالی بحالی دیگر شود چنانکه از روشنایی بتاریکی رسد و مر آن مدت را شب گویند یا از

تاریکی بروشنایی رسد و مر آن مدت را روز گویند و یا جسم نبات و حیوان از خردی بزرگ شود و مر آن مدت را

عمر گویند و جز آن و چون مر هر حال گردنده را گشتن حال او اندر زمانست و حال او جز بزمان گردنده

نیست و آنچه حال او گردنده است جسمست و گشتن حال جسم حرکت است پیدا آمد که زمان جز حرکت جسم

چیزی نیست و نیز پیدا آمد که آنچه او نه جسمست حال او گردنده نیست و آنچه حال او گردنده نیست زمان

بر و گذرنده نیست چه اگر زمان بر و گذرنده بودی حال او گشتی چنانکه حال جسم گشت که زمان بر و

گذرنده

که انچه حال او گردنده است جسم است و زمان ... ۲

گذرنده بود و چون گشتن حال چیزی مر گذشتن زمان را واجب آرنده باشد و ناگشتن حال چیز

مر گذشتن زمان را بر و از و نفی کننده باشد پس پیدا آمد که آنچه حال او گردنده نیست مرور از زمان

نیست و چون حال گردنده جسمست حال ناگردنده نه جسمست نه بینی که همه عقلا بدانچه معتقدند

بر آنکه خدای جسم نیست معتقدند بر آنکه او سبحانه از زمان برترست و چون مر هر چیز را از بودش آغازی

و انجامیست آغاز کون او و نیمه راه اوست که او اندران راه سوی فساد رونده است و مر آن چیز

باشنده را اندرین راه دراز حالهای گردنده است از پس یکدیگر تا چنان همی نمایدش که چیزی

بر و همی بگذرد و آن چیز نه جوهرست چنانکه این گروه گفتند بلکه آن گشتن احوال جسم اوست بدیگرگونه

شدنهای گوناگون و چون بوده شده از اجسام سوی نابوده شدن رونده است مر او را اندرین

راه هیچ مقامی نیست و بدانچه از حالی بحالی همی شود همی گمان برد که بر و چیزی همی گذرد که جزوهای

آن چیز پس یکدیگرست با آنکه اگر زمان جوهری بسیط باشد محال باشد که مر او را جزوها باشد از بهر

آنکه متجزی مرکب باشد نه بسیط و اگر زمان جوهر باشد محال باشد که ناچیز همی شود چنانکه زمان گذشته

ناچیز شدست و جوهر ناچیز شونده نباشد و کسی که نیکو بنگرد به چیزی این بوده شده را که او اندر حال

وجود خویش بر یک حالت و از وجود و ثبات او چیزی نگذشته است از آغاز وجود تا با جز

گزین عالم متلون بیرون شود بلکه احوال جسم او گوناگون گشتست و بسبب گشتن حالهای جسم

خویش و گشتن حالهای عالم جسمی مر چیزی با جزوهای بسیار راهی بر خویشتن گذرنده پندارد و چون

حال چیزهای بودشی اینست آنچه او بزیر بودش اندر نیاید از چیزی دیگر او سوی فساد به بازگشتن بدان

چیز گزو بپدید آمده باشد نرود پس او اندر یک حال خاص خویش باشد و حالی از و نگذشته باشد لاجرم

مر هر چیز بودش را

متلون

زمان بروگذرنده نباشد از بهر آنکه درست کردیم که زمان جز گشتن حالهای جسم چیزی نیست و گشتن
حال جز مر چیز جسمانی را نباشد بحرکت او و آنچه او جسمانی نباشد حال او نگردد چنانکه گفتیم

فصل گوئیم که اندر این تصور کردن مر زمان را جوهری قدیم گذرنده جز تصور محال و خطای عظیم
و زیانی بزرگ نیست اما این تصور محال بدانست و بدان رویست که اگر زمان جوهر است
و آنچه از او گذشته است ناچیز شدست و آنچه نیامدست موجود نیست پس از او جز آن یک جزو
که مر ورا اکنون گویند و آن بدید آینده است و ناچیز شونده چیزی ظاهر نیست و بدید آینده محدث
باشد و محدث قدیم نباشد و آنچه از او هیچ جزوی ثابت و قایم بذات نباشد و عدم پذیر باشد
او جوهر نباشد اما خطای عظیم و زیانی بزرگ اندرین تصور بدان رویست که هر که مر زمان را نداند
که چیست بحقیقت آنکس تصور کند که خدای تعالی را حد و زمانست و زمان بروگذرنده است و بدین
تصور آنکس مر خدای را محدث تصور کرده باشد از بهر آنکه معلومست هم مر حکمای دین را و هم مر حکمای
فلسفه الهی را به برهانهای عقلی که عالم جسمی محدثست و چون زمان جوهر گذرنده باشد آن زمان که پیش
از آن بوده است که خدای تعالی مر این عالم را بیافرید گذشته باشد و آخر آن زمان که خدای تعالی
اندر و بی عالم بود آن ساعت بوده باشد که خدای مر این عالم را اندر و بیافرید و چون مر آن زمان را
آخر بود لازم آید که مر زمان خدای را اول باشد تا بآخر رسد و آنچه مر زمان او را اول و آخر
باشد او محدث باشد پس درست کردیم که آنکس که مر زمان را جوهر گوید مر خدای را محدث گفته باشد
و همه تحیر مر محمد زکریا را که چندان سخن ملحدانه بگفتست و بآخر مذهب توقف را اختیار کردست
و گفتست اندر آنچه همی ندانم از کارها توقف کردم و خدای مرا بدین توقف عقوبت نکند بدین

سبب بوده است که زمان را جوهری قدیم تصور کردست و گذرنده آنگاه گفتست بودش عالم از
صانع حکیم از دو روی بیرون نیست یا عالم از و بطبع بوده شدست و مطبوع محدثست پس
لازم آید که صانع نیز محدثست از بهر آنکه طبع از فعل فرو نایستد و آنچه بودش از باشاننده او
بطبع باشاننده باشد میان باشاننده و بوده شده او بطبع مدتی متناهی باشد چنانکه اندر آن
مدت متمکن باشد که آن چیز بوده شده از آن چیز که از و بوده شود بباشد چنانکه میان خاستن ماهی از آب
کبر بطبع مدتی متناهی باشد پس واجب آید که عالم از صانع خویش بمدتی متناهی پس تر موجود شده باشد
و آنچه او از چیزی محدث بمدتی متناهی قدیم تر باشد او نیز محدث باشد پس واجب آمد که صانع عالم
که عالم از و بطبع او بوده شود محدث باشد و اگر عالم از صانع بخواست او بوده شدست و با صانع
اندر ازل چیزی دیگر نبودست که مر ورا بدین خواست آوردست تا مر عالم را بیافریدست از آن
خواست که او اندر ازل بر آن بود تا از نا آفریدن عالم پس مر عالم را چرا آفرید آنگاه گفتست که چون
همی بینیم که خدای تعالی از خواست نا آفریدن عالم بخواست آفریدن آن آمدست واجب آید که با
خدای تعالی نیز قدیمی دیگر بودست و آن دیگر قدیم مر ورا بدین فعل آوردست آنگاه گفتست
که آن دیگر قدیم نفس بودست که زنده و جاهل بودست و گفتست که هیولی نیز ازلی بودست
تا نفس بنادانی خویش بر هیولی فتنه شدست و اندر هیولی آویخته است و از و صورتها همی کردست
از بهر یافتن لذات جسمانی از و و چون هیولی مر صورت را دست باز دارنده بود و از این طبع گریزنده
بود بر خدای قادر و رحیم واجب شد مر نفس را فریاد رسیدن تا از این بلا برهد و آن فریاد رسیدن
از و سبحانه مر نفس را آن بود که خدای مر این عالم را بیافرید و صورتهای قوی و دراز زندگانی اندر و

پدید آورد تا نفس اندرین صورتها لذات جسمانی همی یابد و مردم را پدید آورد و مر عقل را از جوهر الهیت
خویش سوی مردم اندرین عالم فرستاد تا مر نفس را اندر هیکل مردم بیدار کند ازین خواب و بنمایدش
بفرمان باری سبحانه که این عالم جای او نیست و مر او را خطائی او فتادست بر اینکونه که یاد کردیم
تا این عالم کرده شدست و کوید عقل مردم را که چون نفس هیولی اندر او آویخته است همی پندارد که
اگر از و جدا شود مر او را هستی نماند تا چون نفس مردم ازین حال که یاد کردیم خبر یابد مر عالم علوی را
بشناسد و ازین عالم حذر کند تا بعالم خویش که آن جای راحت و نعمت است باز رسد و گفتست که مردم
بدین عالم نرسد مگر بفلسفه و هر که فلسفه بیاموزد و عالم خویش را بشناسد و کم آزار باشد و دانش آموزد
ازین شدت برهد و دیگر نفوس اندرین عالم همی مانند تا آنگاه که همه نفسها اندر هیکل مردمی بعلم فلسفه
ازین راز آگاه شوند و قصد عالم خویش کنند و همه بکلیت آنجا باز رسند آنگاه این عالم بر خیزد و هیولی
ازین بند کشاده شود همچنانکه اندر ازل بودست و علت اندر طریقت آنست که گفته است زمان جوهری
گذرنده است از بهر آنکه اگر چنین باشد چنانکه گفتیم آن زمان که پیش از آفرینش عالم بودست بر عالم گذشته
باشد و آخر آن زمان اگر چه دراز بودست اول آفریدن این عالم باشد و آنچه مر بعضی را از زمان
او آخر باشد مر آن بعض را اول باشد و آنچه مر بعضی را از زمان او اول و آخر باشد او محدث باشد
و این رای فساد باشد و چون فساد این قول بدین بزرگیست و همه حکما مقرند بازلیت صانع عالم
این مصنوع که همی حدث را لازم آرد باطل باشد و چون فساد این رای ظاهرست بدین روی
که یاد کردیم وجهست داشتن که زمان گشتن حالهای چیزهای حال گردنده است پس یکدیگر و چیزهای
بودشی بدانچه احوال ایشان گردنده است زیر زمانند بدانچه اندر حرکات از حال بحال همی شوند

ونفس که

و نفس که او چشمه حرکتست و کل حرکت از وست چنانکه اندر باب حرکت گفتیم علت زمانست و زمان
بر وگذرنده نیست و باری سبحانه و تعالی پدید آرنده علت زمانست نه از چیزی و بباید دانستن
که چنانکه محسوسات بزیر زمانست معقولات از زمان برترست و چنانکه تقدیر و تصور اندر
زمانست ابداع نه اندر زمانست از بهر آنکه آنچه مقدر و مصورست تقدیر و تصور او بر چیزیست
و آنچه مقدر و مصور نیست بودش او نه از چیزیست و آنچه بودش او از چیزیست باز گشت او بدان
چیزیست کز و پدید آمدست و آنچه بابداع نه از چیزی پدید آمدست او قدیمست و مر او را چیز
شدن و فساد نیست از بهر آنکه نه چیزی عینی است که آن چیز مبدع بدو باز گردد بلکه ابدی باشد و خدای
تعالی ابدی آفریدست و چیز ابدی تقدیر کننده و حال گرداننده چیز زمانیست و این قول ثابتست
و دلیلست بر آنکه کشیدگی زمان پس یکدیگر بودن حالهای آن جسمانیست که حالش گردنده است و گروهی
که مر او را جوهری گمان برند آنست که چون آنچه زمان بر و گذرنده است بر خیزد زمان او با او بر خیزد چنانکه
هر که بمیرد زمان او بر خیزد پس اگر فلک که حرکت او برتر از همه حرکاتست بر خیزد زمان بکلی بر خیزد اما دهر
نه زمانست بل زندگی زنده دارنده ذات خویشست چنانکه زمان زندگی چیزیست که مر او را زنده دارنده جز ذات
اوست و مر دهر را رفتن نیست البته بلکه آن یک حالست از بهر آنکه او زندگی و ثبات چیزیست که حال
او گردنده نیست و چون مرین حق را تصور کرده شود زمان را بر روحانیان گفته نیاید و جوینده
متحیر نماند و لله الحمد **قول یازدهم اندر ترکیب** پس از آنکه سخن اندر زمان گفته
شد قول اندر ترکیب واجب آمد گفتن از بهر آنکه ترکیب موالید اندر زمانست و گشتن احوال پس یکدیگر
که مر او را همی زمان گویند جز بر مرکبات نیست پس گوییم که مرکب نخستین قسمت بر دو گونه است یکی آنست

که ترکیب او ظاهرترست و آن چیزی باشد کز دو گوهر مرکب باشد چون ترکیب انگشتری از سیم واز نگین
یا بیشتر از دو گوهر چون ترکیب لگام از دوال و سیم و آهن و جز آن و دیگر آنست که ترکیب او پوشیده‌تر است
و آن چیزی باشد که از یک جوهر باشد چون زمین و آب و جز آن و دلیل بر آنکه آنچه ترکیب او از جواهر
مختلف است مرکبست آنست که جواهر مختلف اندر یک صورت یا بذات خویش آید و آن بحرکت طبیعی باشد
یا بخواست دیگری آید و آن بجبر و قسر باشد و بحرکت ارادی و آن صورت که ثبات و وجود او بجمع شدن
جواهر مختلف باشد چیزی نباشد بعین خویش تا جواهر مختلف قصد آن عین کنند و اندر و گرد آیند
و نیز جواهر مختلف اندر صورتی جز بقصد جمع نشود و قصد بخواست باشد و مر طبع را ارادت نیست
چنانکه اندر قول حرکت گفتیم که طبع قسر است و قسر خلاف ارادتست پس بماند آنکه جمع شدن جواهر
مختلف اندر صورتی بحرکت جز ایشان باشد و جز حرکت طبیعی حرکت ارادیست پس درست شد
که هر صورتی که اندر و جواهر مختلفست بجبر و قسر مرکب شدست و مرکب او خداوند حرکت ارادیست
و آنگاه گوییم که فلک با آنچه اندر وست از جواهر مختلف که مر هر یکی را از آن طبعی و صورتی و فعلی
و حالی دیگرست از آن صورتهاست که بخواست خداوند حرکت ارادی جمع شدست و ترکیب یافته است
و این برهانی روشن است و دلیل بر آنکه آنچه ترکیب او از یک جوهرست چون زمین و آب و جز آن هم مرکبست
آنست که جملگی این اجسام را ترکیبی کلیست بر مقتضای حکمت و تحصیل غرضی که آن غرض جز بدین ترکیب
حاصل نشود هر چند که آثار ترکیب جزوی اندر هر یکی از ایشان ظاهرست بدانچه اجزای هر جسمی ازین اجسام
چهارگانه قصد سوی مرکز عالم دارند بی آنکه مر ایشان را اندر مرکز جایست و بر یکدیگر او فتاده‌اند و مقهور
مانده از رسیدن بدانجای که مر آن را بذات خویش هیچ عظمی نیست و فراخی پس آثار قهر که بر اجسام پیداست

دلایل بر ترکیب

دلایل بر ترکیبست از بهر آنکه ترکیب جز قهر چیزی نیست مر چیز را بخواست قاهر او و ترکیب کلی مر
اجسام را بر مقتضای حکمت و تحصیل غرض که آن غرض جز بدان ترکیب حاصل نشود آنست که اندر
مرکز عالم جسمی سختست که آن خاکست و مر ترکیب نبات و حیوان را از و شایسته است از بهر در کشادن مر
اجزای این جوهر از یکدیگر چون اضافت آن بجواهر آن او کرده شود و نیز تا نبات را سر اندر و سخت شود
و بنفسد و بجایهای خویش که آن دهانهای اوست مر غذای خویش را با آمیختن آن با آب همی کشد و آب بر زمین
تکیه کردست و با او همی آمیزد مر ساخته شدن مرکبات جزوی را از ایشان تا از خاک با آب چیزی همی
آید نرم که چون از اندرون او چیزی بیفزاید بشکافد و بجنبد تا حرکت تواند کردن و بشکند و حیوان نیز
بدین جسم سخت از جای بجای بتواند رفتن بطلب جایهای خویش و باز هوا برتر ازین دو گوهر ایستادست
که جوهریست نرم و شکل پذیر بهمه شکلی که اندر و آید از اشکال که بر گوهر زمینی باشد تا هر چه بجنبد اندرین جوهر
نرم از نباتی و حیوان از جنبش بازنماند و مر آب را که بخار بدو بر شود خوش کند پس از آنکه از تلخی تلخ
و شور گشته باشند چنانکه دریاهاست و برتر از هوا آتش است که شعاع آفتاب و دیگر کواکب مر قوت
او را همی سوی مرکز فرود آورد و اندر کشادگی جوهر هوا تا مر آب را بگرمی سوی هوا بر کشد تا آن آب تلخ
گزو مر نبات و حیوانات را غذا نیست بمیانجی هوا شایسته غذای نبات و حیوان شود و قوت آتش
مر بانهای (بالنهای) نبات را سوی خویش بر کشد تا بهوا بر آید و هر چند آتش مر نبات را بالا بر کشد نبات مر خویش را
از بهر کشیدن غذا او از بیم جدا ماندن از آن و هلاک شدن فروتر کشد تا بسبب این دو کشنده نبات
بالا گیرد و بار او اندر هوا خوش گردد و مقصود صانع حکیم برین ترکیب کلی که یاد کردیم حاصل
همی آید و هر که خواهد مرین حکمت را که اندرین ترکیب کلیست بر اجسام عالمی ببیند اندیشه کند که اگر

هوا اندر مرکز عالم بودی وخاک از و برتر بودی چگونه بودی تا بچندین کزین فواید که یاد کردیم وحاصل آمدست
هیچ چیز حاصل نیامدی و از نبات وحیوان چیزی وجود نیافتی آنگاه گوییم که بدیگر قسمت مرکبات
بر دو رویست یکی از و مرکبات کلیست چون افلاک وکواکب وامهات و دیگر از و جزویست و آن
ترکیب موالیدست چون نبات وحیوان که بودش آن بزمانست یعنی از حال بحال گشتن بمیانجی
کارکنان از تخمها و بیخهای نبات ونطفهای حیوانات کاندر آن قوتهای صانعه هست و از قوتهای
افلاک ونجوم که سوی مرکز عالم آینده است از بهر رسانیدن مرین بودنیها را بکمال آن و از قوتهای
تفعیلی وانفعالی که اندر اجسام چهارگانه عالمست تا این مرکبات جزوی بیاری این فاعلان مر
یکدیگر را اندرین ترکیب حاصل همی آید و هر یکی ازین فاعلان مر فعلی را که او بدان مخصوصست کار
همی بندد اندرین تراکیب و متفق شدن کارکنان که کارهای ایشان مختلف باشد اندر یک صنع
جز بخواست یک صانع که آن کارها از آن کارکنان بخواست او آید نباشد چنانکه دست افزارهای
درودگری با تفاوت آن و دوری آن از یکدیگر تا یک آلت بتراشد و دیگری ببرد و سه دیگری سوراخ
کند و چهارمی رنده اندر ساختن تخت همی بخواست درودگر متفق شوند پس همچنین گوییم که اختصاص
هر فاعلی از فاعلان اندر تراکیب جزوی بفعلی که او را از آن گذشتن نیست دلیلست بر آنکه او بدان
فعل فرمان بردارست ومر ورا اندر آن فعل خاص خاصه کننده خاصه کردست از بهر آنکه اگر او بدان کار
خویش فاعل بودی جز آن فعل نیز فعلی نتوانستی کردن و چون این تراکیب بمیانجی بسیار همی حاصل آید
و هر یکی را از ایشان فعلیست و این فاعلان نیز مرکبانند تراکیب کلی چنانکه یاد کردیم حال از دو بیرون
مرکبات کلی را
نباشد اندر ترکیب ایشان یا مرین مرکبات را نیز فاعلانند برتر ازین که ما همی بینیم یعنی افلاکی وکواکبی

وامهاتست

وامهاتیست که این افلاک ونجوم وامهات ترکیب از آن یافتست یا ترکیب این مرکبات کلی بی هیچ
میانجی بودست از صانع حکیم اگر ترکیب این اجسام کلی نیز با جسامی دیگرست همین قول اندر آن اجسام
ومرکبات واجب آید آنگاه میانجیان وکارکنان بی نهایت باشند از بهر آنکه اگر میانجیان بی نهایت
باشند ترکیب جزوی وجود نیابد ومرکبات جزوی موجودست پس پیدا آمد که مرکبات بی نهایت
نیست و ترکیب این افلاک وانجم وامهات که این موالید از آن همی ترکیب یابد بی میانجی افلاکی
وکواکبی وامهاتی دیگر بودست از صانع حکیم آنگاه گوییم چون مرکبات جزوی را حاصل شدن ایشان
بدین میانجیان و فاعلانست که مر هر یکی را از ایشان فعلیست و وجود آن بزمانست از مایه که
آن مایه پیش از آن ترکیب نه بر آن صورت بود واجب آید که آن مرکبات را که ترکیب ایشان
نه از مایه باشد که آن مایه نه بر آن صورت بوده باشد کاندر آن ترکیبست حاصل شدن نه بزمان
بودست بلکه هست کردن آن مایه با الصورت بیکدفعه بودست یعنی بر این صورت حاصل شدست
که این اجسام عالم امروز بر آنست و برهان بر درستی این قول آنست که ترکیب چیزهای بودنی بر دو رویست
یا آنست کز سوی مرکز ترکیب پذیرد چون ترکیب نبات که آن قوت ابداع که اندر تخم و بیخ نباتست
غذای خویش را از خاک وآب همی پذیرد ومر نبات را از بر سو ترکیب همی کند تا از مرکز سوی حاشیت همی
بر شود یا آنست که ترکیب از اندرون خویش پذیرد بغذا چون ترکیب حیوان که آن قوت ابداعی
که اندر نطفه هست چون بموضع خویش افتد مر غذای خویش را اندر کشد و از آن نخست آلتی سازد
که آن آلت مر غذا را قسمت کند بر جملگی اندامهای خویش و آن جگرست که از حیوان نخست آن
پدید آید تا جسد را بمیانجی این آلت ساخته کند و تراکیب طبعی بر این دو رویست و ترکیب صنعی

پس ازین است از صنعت حیوان و مردم و جز مردم که آن جواهر خاکی از خاک و آب و نبات و
پوست و استخوان و جز آن جزوهایی را برگیرند و بر یکدیگر سازند مر آنرا با آلتهای جسمانی پس گوییم
که اگر مر عالم را هیولی بودست که صانع حکیم مر جسم کلی را از آن ترکیب کردست آن ترکیب ازین
سه روی بیرون نیست و نبودست یا مر تخم این عالم را اندر هیولی افگندست تا آن تخم غذای خویش را
ازو بکشیدست و مرین عالم را از زیر سوی بالا ترکیب کردهست بر مثال تخم نبات مر نبات را و
این عالم بر مثال درختی از آن تخم حاصل شدست که اندر هیولی برُستست یا نطفه بودست که اندر هیولی
افتادست و مر هیولی را اندر ذات خویش کشیده است و عالمی سخت از آن بسته شده است آنگاه
از کشیدن غذا او درازی روزگار عالم خرد بزرگ همی شدست بر مثال بزرگ شدن حیوان از
خردی تا بدین جای رسیدست که امروز است و این جسم کلی زیادت از اندرون خویش پذیرفتست
و مر آنرا بیرون پوستست اگر مرین عالم را تخمی بودست و این عالم ازو بمنزلت نبات است و بیخ
آن عالم اندر هیولی باید که باشد و ازو غذا همی کشد تا فساد در اینجا نپذیرد و مارا معلوم است که این
عالم از بیرون خویش بچیزی پیوسته نیست و مر اورا از بیرون چیزی نیست اگر آن همی زیادت پذیرد
و مرین عالم را زیر و زبر نیست بل زیر و زبر ما جهتیست که بر مرکز و حواشی عالم افتد و اگر این عالم
از نطفه موجود شدست و از خردی بزرگ شدست بمنزلت حیوانی که از نطفه پدید آید بایستی که آن
آلت که مر غذای عالم را باطراف او فرستادی زمین بودی و اگر چنین بودی راهی بایستی
که غذای عالم از آن راه بیرون عالم به اندرون او آمدی و آن راه دهان عالم بودی و مارا
ظاهر است که مر عالم را دهان نیست و مر زمین را غذای پذیرفتنی نیست و از بیرون چیزی اندرین

عالم آینده نیست

عالم آینده نیست پس ظاهر شد که عالم از خردی بزرگ نشدست و چون این دو روی ترکیب از عالم نفی شد
بماند آنکه گوییم صانع عالم مرین عالم را از اجزای هیولی جمع کردست چنانکه جزوی نخست بنهادست و دیگر
و سه دیگر جزو به ترتیب همی بنهادست بر یکدیگر بروزگار تا این عالم گرد شدست و این روی ترکیب از
آن دو روی محال ترست از بهر آنکه اگر دایره فلک نبودی نخست مر زمین را که ترکیب کردی و اجزای
زمین را جمع شدن بر مرکز دایره فلکست چون دایره نبود روا نبود که آن اجزا فراز آمدی البته از بهر آنکه
مرین جسم خاکی را دایره فلک دفع کردست از هر جانبی تا چنین اندر مرکز سخت فراز فسرده شدست و نیز گوییم
فراز آوردن جزوهای مختلف اندر یک صورت ترکیب صنعتیست یعنی از کارکرد صانع حکیمست پس واجب
آید که صانع این عالم که مر جواهر مختلف را اندرو جزو جزو فراز آوردست حکیمست و اگر چنین باشند
مر اورا صانعی دیگر باید و این محال باشد از بهر آنکه صانعان بسیار شوند و چون صانعان بی نهایت
باشند مصنوع پدید نیاید و چون صانع عالم جسم نیست تا مر جزوها را جمع کند و ازو ترکیب صنعی سازد
بروزگار چنانکه مردم سازند و نیز قوتی نیست که اندر نطفه باشد یا اندر تخمی که غذای آن جسم را که ترکیب
خواستش کردن از هیولی بستد تا مرین عالم را فراز آورد بروزگار و چاره نیست از آنکه عالم مصنوعست
بدان دلیل که حاصل شدن غرض ازین صورت کلی پیداست و غرض از صورتی جز بقصد سازنده آن صورت
حاصل نشود پس پیدا آمد که مرین عالم مرکب را نه از چیزی ترکیب کردست که آن چیز پیش ازین صورت بصورتی
دیگر حاصل بود چنانکه اصحاب هیولی گفتند و پیدا آمد که تجربت جسم بجزوهای نامتجزی نه بدانست که ترکیب از آن
یافتست بلکه مر جسم را صانع حکیم چنین پدید آوردست از بهر آنکه تا هر صورتی که خواهد ازین صورت متجزی
بتواند ساختن خرد و بزرگ و چون ترکیب برین سه رویست که یاد کردیم و این سه روی ترکیب از چیزی

جوهر

بحاصل شود که او بر صورتی باشد پیش از آنکه این مرکبات از و مرکب شوند و این ترکیبها بزمان باشد
و درست کردیم که ترکیب عالم برین محالست درست شد که ترکیب عالم از چیزی بودست که آن چیز پیش
از ترکیب این عالم بر صورتی نبودست و چون چیز نبودست که مر ورا از آن صورت گردانیده است تا
برین صورت آمدست که هست مر صانع او را بر ایجاد او بزمان حاجت نبودست بلکه بدید آوردن صانع
مر ورا بیک وقت بودست نه از چیزی دیگر و نه بزمان و بدید آمدن این جواهر برین صورت بودست
بفرمان نه بفعل چنانکه خدای تعالی همی گوید انما امره اذا اراد شیا ان یقول له کن فیکون
اندرین قول هم شرح تراکیبست و هم نفی قدمست از هیولی و این خواستیم که یاد کنیم و لله الحمد

قول دوازدهم اندر فاعل و منفعل

برین جای ازین کتاب سخن اندر کارکن و کارپذیر
واجب آمد گفتن از بهر آنکه ترکیب بر مرکبات از مرکب بدید آمد و مرکب فاعلست و مرکب منفعلست
و این از کتابهای خدایست سبحانه از بهر آنکه چون جوهری فعل پذیر ظاهرست این جوهر همی ثابت کند سوی
ما مر جوهری فاعل را از بهر آنکه انفعال اندرو ثابتست و از بهر آن گفتیم که این از نوشتهای
خدایست که نوشته گفتاری باشد از نویسنده که آن گوینده مر آن گفتار را جز بدان عبارت
نگوید چنین که صانع حکیم بدانچه جوهری منفعل بدید آورده است مر آنرا نوشته کردست که بدان
نوشته همی گوید که فاعلی هست که فعل حق مر وراست تا چون خردمندان اندر جوهر منفعل نگرند
غرض نویسنده او را از اثبات فاعل او بر خوانند و ما بجای خویش ازین کتاب اندر کتاب خدای تعالی
سخن در شرح بگوییم و اکنون گوییم که فعل پذیر اول هیولی اولست و آن چیزیست که بدید آمدن
او بصورت عالم بودست و فاعل نخستین صانع حکیمست اعنی مرکب این جسم کلی که عالمست

واو جفت

واو جفت کننده مر صورتست با هیولی و بدید آرنده هست مر هیولی را بصورتهای نخستین که آن طول و عرض
و عمقست که جسم جسمی بدان یافتست و صورت اثر فاعلست اندر منفعل که بصورت بدید آید و برهان
بر درستی این قول آنست که ظهور مصنوعات بپذیرفتن ایشانست مر صنع را از صانع خویش و مر
صانعی بر مصنوع خویش مقدمست هم تقدیم زمانی و هم تقدیم شرفی و وجود هر مصنوعی بدان
صورتست که آن اثر صانع اوست اندرو و چون حال اینست پیدا آمد که وجود هیولی بدان
صورتست که او اثرست از صانع جسم و آن عظم اوست و صانع جسم مقدمست بر هیولی هم
بزمان هم بشرف پس هیولی که آن منفعل پذیرست و ظهور او بپذیرفتن اوست مر فعل را آغاز انفعالست
و صورت که او عین فعلست و بدید آرنده هیولیست آغاز فعلست از فاعل آنگاه جسم مطلق پس
از آن منفعل دوم است بدانچه صورتهای دوم و آن پنج صورتست از فلکی و آتشی و هوائی و آبی
و خاکی بر او بدید آمدست که جسمست و بدین صورتها جسم بر پنج قسم شدست و هر یکی از آن اندر مکانی
که آن بدو مخصوصست بدین صورتهای دوم ایستادست و مر هر پنج قسم جسم را تکیه بر مرکزست بی
هیچ خلاف نه چنانکه طبایعیان گفتند که خاک و آب را میل سوی مرکزست و مر باد و آتش را میل سوی
حاشیت عالمست و برهان بر درستی این قول آنست که همچنانکه اگر مر جزوی را از زیر آن جزو خاک
یا آب که بروی زمینست بیرون کنیم آن جزو برین سوی مرکز فرو شود و نیز اگر مشتی خاک را یا کوزه آبی را
از روی زمین یا روی دریا بر گیریم هوا نیز بدان جای فرو شود و بجای آن خاک و آب بر گرفته بایستد
و این حال دلیلست بر آنکه اگر هوا را از زیر آتش بیرون کنیم آتش نیز فرود آید پس پیدا شد که مر اجسام را
میل سوی مرکز عالمست و حرکت آتش بدان وقت که ما مر ورا در هیزم یا در چیزی خاکی و آبی بر نگاه

ببرند بسوی مکان خویش شتابنده چون حرکت سنگ که مر او را بقهر سوی مکان آتش براندازیم
تا بشتاب فرود آید و برشدن هوا از زیر آب تا از آب برگذرد و برشدن آتش از زیر هوا تا از هوا بر
گذرد نه بدانست که از مرکز عالم همی بگریزد بلکه همی خواهد که بر مرکز بدان ترتیب ایستند که مرکب ایشان
مر ایشان را ترتیب دادست آنگاه بسایط طبع سپس ازین صورتهای دوم منفعلست بدانچه مر صورتهای
نبات را پذیرنده است و باز نبات سپس از آن مر صورتهای حیوان را پذیرنده است پس گوییم که صورتهای
اشخاص موالید مر هیولی را سیوم صورتست از بهر آنکه هیولی اول نخست مر طول و عرض و عمق را بپذیرفت
تا بصورت جسم پدید آمد و پس از آن مر صورتهای مفردات طبایع را بپذیرفت از گرمی و سردی
و تری و خشکی تا طبایع گشت و اندر جایهای خویش بایستاد و سه دیگر مر صورتهای شخصی را بپذیرفت
پس گوییم که از طبایع که آن سوم درجه منفعلست آنچه بمرکز نزدیکترست انفعال او قوی‌ترست
چنانکه مر خاک را اجزا از انفعال مر چیزی نیست و همه فعلها برو قرار گیرد و چیزی نیست که خاک اندرو
فعل کند و آب که زو برترست انفعال او کمترست و مر و را اندکی فعل است نه بینی که مر خاک را
از جای بجای گرداننده است و مر خاک را نیز آب همی که آن دل زمینست نبات و حیوان بهوا
بر برد بترکیب بیاری آتش و باز هوا که از آب برترست انفعال او نیز کمترست و اندرو از فاعل
نخستین قوت بیشترست از آنکه اندر آبست نه بینی که او با آتش که مر او را فعل قوی‌ترست و بفاعل
نخستین نزدیکترست آمیزنده است و مر و را بر فعل یاری دهنده است تا چون بفلک رسیم
همی بینیم که مر او را از انفعال نصیبی سخت اندکست و فعل دایم و تمام مر او را همی بینیم چنانکه مر انفعال تمام را
اندر خاک همی یابیم و از بهر آن چنین است که فلک بصانع نخستین نزدیکست و از مکان جوهری

که منفعل

طبایع

که منفعل تمام اوست و آن خاکست بغایت دورست و از بهر آن گفتند پیغمبران علیهم السلم که خدای بر آسمانست
و از حکیم عاقل همچنین واجب آید گفتن و چنین شایست اشارت کردن مر عامه را سوی خدای تعالی
هرچند که او جلت قدرته آفریدگار جواهر لطیفست و لطایف از مکان بی نیازند از بهر آنکه صنع بخدای تعالی
منسوبست و تاثیرات اندر متاثرات بر مرکز عالم از حواشی عالم پیوسته شدست و حکمای دین حق مر
فلک الاعظم را کرسی خدای گفتند بدانچه آثار الهی از آنجا بمرکز عالم آینده است با آنکه جملگی جسم فعل پذیرست
ولیکن انفعال اندر بعضی از اجسام کمترست و اندر بعضی بیشترست پس گوییم که هر جوهری کاندرو
انفعال کمترست باندازه آن که مر او را کمی اندر انفعال است اندرو از فعل بیشترست چنانکه چون
مر جوهر آب را انفعال کمتر از خاکست بدانچه از آب بتنهایی صورتی نیاید چنانکه از جوهر خاک همی
آید اندر آب بعضی از فعلست چنانکه مر خاک را اندر صورتهای نبات و حیوان بجایهای مختلف همی آب برد
و آب مر خاک را که درشت و ریزنده است همی نرم و پیوسته کند و هم این حال دیگر اجسام از بهر آنکه مر آتش را
گرمی و خشکی صفات و صورتهای جوهری اند که تمامی او بدیشانست پس آتش با آنکه مر او را فعلست اندر
اشخاص جزوی با خاک و آب آمیزنده است تا بگرمی خویش مر خاک و آب سرد را همی بهوا برکشد بیاری
دادن هوا مر او را و خاک و آب سرد مر قوت آتش قوی را ضعیف کند تا او بدیشان منفعل شود پس پدید
آمد که آتش و هوا نیز منفعلانند ولیکن انفعال ایشان کمترست از انفعال خاک و آب و فعل اندر ایشان بیشترست
و قوتهای افلاک و انجم نیز اندر موالید عالم آینده است و بدین روی افلاک و انجم مر ایشان را انفعال است
و نیز افلاک و انجم کامروز مر ایشان را انفعال نیست و فعل هست با این بسایط طبایع که مر ایشان را
انفعال هست و فعل نیست از صانع حکیم اندر مرتبت عدل برابرند از بهر آنکه افلاک و انجم سپس از

یعنی چون فعل ایشان بموالید رسد
از فعل فرو مانند و آن مر ایشان را
انفعال باشد

انفعال جسمی و انفعال پذیرفتن مفردات طبایع انفعال تشکیل و تصویر یافته اند تا متشکل و ملون و مقدر شدند
بمقادیر متفاوت چنانکه یکی از آن بمقداری عظیمست چون قرص خورشید و یکی بمقداری خردست چون نقطهٔ
سها و جز آن و طبایع پس از انفعال جسمی و انفعال پذیرفتن مفردات طبایع و انفعال تشکیل و تصویر
و تقدیر نیافته اند لاجرم امروز این فرودیان که انفعال سوم نیافته اند منفعلند و آن برینان که
سوم انفعال یافته اند فاعلند تا تربیت عدل راست باشد و چون ظاهر کردیم که جملگی اجسام اندر مراتب
خویش فعل پذیر اند درست شد که فاعل مطلق هست بی هیچ انفعالی و او نه جسمست و بهره یافتن این
منفعلات برین چون افلاک و انجم و آتش از اثر فعل و تثلیت بر نزدیکی ایشان بفاعل مطلق چنانکه بی نصیبی
این منفعل فرودین که خاکست از فعل و تثلیت بر دوری او از فاعل حق و نیز اختصاص هر یکی ازین فاعلان
جسمی کاندر منفعلات جزوی با فاعل نخستین شریکانند بفعلی کان فعل متعلقست بحرکت قسری کان را
همی طبیعی گویند دلیلست بر انفعال ایشان بجملگی از بهر آن که هر یکی ازین فاعلان پذیرفته اند مر آن تخصیص را
از مخصص خویش و بدان منفعل گشته اند پس گوییم که انفعال خاک و آب بدانچه مر صورتهای شخصی را بپذیرفتند
از طبایع مطلق همان انفعالست که باد و آتش پذیرفته اند مر آن فعل را که یافته اند از فاعل حق و همان
انفعالست که افلاک و کواکب بدان مخصوص اند از اثر کردن از آن قوتها که بدیشان رسیدست
از موثر نخستین بی هیچ تفاوتی بلکه آن انفعال کافلاک و انجم بدان مخصوص است قوی تر از آنست
که خاک و آب همی بدان مخصوص شود نه بینی که آن صورتها پاینده گشتست و این صورتها که
همی پذیرند و از بهر آن چنین است کان صورتها اندر اجسام بی میانجی حاصل شدست و اندرین
اجسام بمیانجیان حاصل شود و پس از آنکه انفعال فلک و کواکب و آتش و باد را یاد کردیم گوییم

بسیط ۴

که فرو ماندن

که فرو ماندن فاعلان جسمی از منفعلات خویش تا مر کلیات را از صورت نتوانند کرد یعنی مر خاک و آب را
پس از آنکه همگی آن آراستست مر پذیرفتن فعل را و دلیلست بر تأثیر این منفعلات فرودین اندر آن
فاعلان برین بر مثال فعل چوب تر اندر کارد تیز کند کردن مر آن را و انفعال کارد از چوب پس از آنکه
فاعل باشد اندرو و فرق میان فاعل و منفعل آنست که منفعل مر صفات فاعل را بپذیرد چون
بفاعل پیوسته شود یا بذات یا بمیانجی چنانکه آهن مر گرمی و روشنی را از آتش بپذیرد و جسم مر حرکت را
و ارادت را از نفس بپذیرد و فاعل مر صفات منفعل را نپذیرد و نگیرد پس گوییم که افلاک و کواکب مر
صانع حکیم را میانجیان نخستین اند اندر مصنوعات جزوی از آنست که مر صفت همیشگی را اندر دایمی
بر فعل ازو یافته اند و دیگر فاعلان که فرود از آنند بر اندازهٔ نزدیکی ایشان بدو مر فعل او صفت را
ازو گرفته اند و هر یکی بر اندازهٔ خویش فعلی همی کند چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله قُل کُلٌّ یَعمَلُ
عَلَیٰ شَاکِلَتِهِ فَرَبُّکُم اَعلَمُ بِمَن هُوَ اَهدَیٰ سَبِیلًا پس گوییم که تا صانع
عالم صنعت افلاک فساد نپذیرد و دلیل بر درستی این قول آنست که آنچه از مطبوعات همی بفاعلان
طبیعی نزدیک شوند صفات او را همی بگیرند و تا بدان همی پیوسته باشند آن صفات از ایشان جدا
نشود چنانکه سنگ و آهن و هوا و جز آن تا با آتش نزدیک شوند که فاعل طبیعیست روشن و
گرم باشند همچو آتش و اگر از آتش هرگز جدا نشوند و ازو دور نمانند روا باشد که هرگز سرد و تاریک
نشوند اما اگر صانع عالم از صنع باز ایستد واجب آید که مر فلک را فعل نماند و چون فعلش نماند
هستیش نیست شود از بهر آنکه پیش ازین درست کردیم که مر وجود او را علت این فعلست که ازو
همی آید و برین صورت موجود شدست و آنچه مر وجود او را علت فعلی باشد که ازو آید اگر فعل ازو

نشود وجودِ او عدم شود از بهر آنکه فعل و نافعل متقابلان اند چون وجود و عدم و اگر صانع حکیم
از صنع باز ایستد آنگاه او نه صانع باشد و اگر چنین باشد مر فلک را که بدو نزدیکست وجود
بصنع او یافتست فعل نماند و چون فعل که وجودش بدانست نماند مر ذات او را هستی نماند و این
خواستیم که بگوییم والله الحمد **قول سیزدهم اندر حدثِ عالم** هرچند که اندر درست کردن
انفعالِ جسم اثباتِ حدثِ عالمِ جسمی کردیم خواهیم که قولی تمام مفرد اندر حدثِ عالم بگوییم تا
نفوسِ راه جویان را سوی عالمِ حقیقت دلیلی باشد و توفیقِ بر آن از خدای خواهیم پس گوییم
که اختلاف اندر میان مردمان اندر قدیمی و محدثیِ عالم رونده است و چون دو تن یک چیز را
بدو صفتِ متضاد بگویند ناچار یکی از ایشان دروغ زن باشد و حد راست گفتن آنست که مر چیز را
بصفتِ او گویی و حدِ دروغ گفتن برعکسِ آنست چنانکه مر چیز را الصفتِ او نگویی و حقِ اعتقاد نیست
که چون مر او را القول بگذاری آن قول راست باشد و باطل برعکسِ آنست و آن اعتقادی باشد
که چون مر او را القول بگذاری آن قول دروغ باشد و خلق همگی اندر قول و اعتقاد میانِ راست و حق
و دروغ و باطل بدو فرقت شده اند و راستگویان و محققان را نام مؤمنان است و دروغ زنان
و مبطلان را نام کافرانست چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله **ذلك بانّ الله هو الحق**
وانّما يدعون من دونه هو الباطل و دیگر جای میگوید قوله **ذلك**
بانّ الذين كفروا اتبعوا الباطل وانّ الذين آمنوا اتبعوا الحقّ
من ربّهم كذلك يضرب الله للناس امثالهم و اندر سلبِ صفتی از چیزی
ایجابِ ضدِ آن صفت باشد مر او را چنانکه چون درست کنیم که عالم قدیم نیست ثابت شود که محدثست

وچون



وچون ثابت کنیم که عالم محدثست قدیمی را از و نفی کرده باشیم و خواهیم که اندرین قول هر دو روی ثابت
کنیم که عالم محدثست و بدانچه از معنی گوییم صلاحِ دینِ حق جوییم از بهر آنکه اثباتِ حدثِ عالم قوتِ توحید
و ضعفِ تعطیلست و اندر توحید صلاحست و اندر تعطیل فسادست والله الموفق والمعین گوییم که این
عالم جسمیست بکلیتِ خویش اگر درست کنیم که جسم محدثست عالم محدث باشد از بهر آنکه صورتِ عالم
بر جسمست پس گوییم جسم که موجودست از دو بیرون نیست یا همیشه موجود بودست و این صفتِ
چیزِ قدیمیست یا موجود شدست پس از آنکه نبودست و این صفتِ محدثست و جسم یا متحرک باشد یا ساکن
باشد و هر جسمی که متحرک باشد از حالی بحالی دیگر گردنده باشد و جسمی که بجنبد مر او را حالی نو شود که پیش از آن
مر او را آن حال نبوده باشد تا بدان سبب بجنبد و دلیل بر درستیِ این قول آنست که مر جسم آرمیده را
بینیم که بجنبد پس بدانیم که مر او را کاری نو شد تا بدان بجنبد و اگر مر او را حالی نو نشدی هم بر آن
حال که بود بماندی و چون مر او را از آن حرکت که بدید آمد بر حالی دیگر یافتیم از آن دلیل گرفتیم بر آنکه
حادثی افتاد و چون حرکت بحدث باشد هر متحرکی محدث باشد پس عالم که جسمی متحرکست محدثست
و نیز مر جسم را هم موجود همی گوییم و هم متحرک و ظاهرست که حرکتِ جسم ذاتِ او نیست چه اگر حرکت
ذاتِ جسم بودی چون وجودِ جسم ثابت شدی حرکتِ او با او ثابت شدی و بهر حال چنین است
پس درست شد که حرکت مر جسم را حادثی باشد که پس از وجودِ او بدید آید مر او را همین است سخن اندر
سکون که او نیز حادثست اندر جسم نه بینی که وجودِ سکونِ او لازم نیاید و چون این هر دو صفات
حادث اند و جسم از ایشان خالی نیست درست شد که جسم پیش ازین دو حادث نبودست و با ایشان
برابر موجود شدست و آنچه او از محدثی پیشتر نبوده باشد قدیم نباشد و آنچه قدیم نباشد محدث باشد

سبب جسم محدث

وچون درست کردیم که حرکت مر جسم را بحدث لازم آید نه بذات اکنون بیان کنیم که روا نیست
که حرکت قدیم باشد و برهان برین قول آنست که گوییم مر جسم را حرکت نیست جز بگشتن او
از مکانی بمکانی دیگر و اگر روا باشد که مر جسم را حرکت باشد بجز بگشتن او از مکانی بمکانی دیگر پس
روا باشد که جسم از مکانی بمکانی دیگر شود بی آنکه مر او را حرکتی باشد و اگر این محال باشد آن نیز محال تر
باشد که حرکت جسم جز بگشتن او باشد از مکانی بمکانی دیگر و بمکانی دیگر شدن نباشد مر جسم را
مگر از مکان نخستین خویش از بهر آنکه گفتیم که حرکت جسم بانتقال باشد و انتقال گشتن باشد از
مکانی بمکانی دیگر پس حرکت جسم بضرورت محدث باشد از بهر آنکه او پیش از آن حرکت اندر
مکان نخستین بوده باشد تا بمکانی دیگر شود و اگر کسی گوید که مر جسم را حرکت نیز گشتن حال
و صورت او باشد مر آن حرکت را هم این حدث لازم آید از بهر آنکه جسم سوی صورتی از صورتها
آید که پیش از آن حرکت بر آن بوده باشد پس این حرکت نیز محدث بوده باشد بانتقال
از حالی بحالی دیگر و این جز محدث نباشد آنگاه گوییم اگر جسم قدیمست همیشه بوده است و
اگر حرکت او محدث نیست پس همیشه متحرک بوده است و اگر چنین بودست پس همیشه حرکات موجود
بودست و اگر گویند حرکات همیشه موجود نبودست و موجود شدست گفته باشد که جسم متحرک
نبودست و باز متحرک شدست و بحدث جسم اقرار کرده باشد و حرکات معدودست پس از
یکدیگر و محالست قول آنکس که گوید حرکت یکیست و قدیمست از بهر آنکه حرکت بگشتن باشد
مر جسم را از جای بجای دیگر یا از حالی و صورتی بحالی و صورتی دیگر و این بحدثی ظاهر باشد
پس واجب آید که گوید این حرکات همیشه و بسیار است و بی نهایت نه یکیست و چون مر جسم را

قدیم

قدیم گوید و حرکات را قدیم گوید باید که حرکات همیشه موجود باشد و روا نباشد که مر حرکات قدیم را
نخستینی باشد یا حرکتی باشد که پیش از او حرکتی نبوده باشد از بهر آنکه اگر حرکتی باشد که پیش
از او حرکتی نبوده باشد بضرورت آن حرکت محدث باشد و هر چه پس از او باشد آن حرکات
نیز محدث باشد چون حرکات را اولی باشد و گر مر او را اولی نباشد و هر یکی از آن پس از دیگری
پدید آمده باشد هر یکی از آن محدث باشد و محال باشد گفتن که چیزهاییست قدیم که هر یکی از آن
محدثست و برهان برین قول آنست که بضرورت عقل معلومست که روا نیست که چیزها باشد
موجود که از آن بعضی هنوز موجود همی شود و او خود قدیم باشد از بهر آنکه این چیزهای قدیم از دو بیرون
نیست یا هر یکی از آن پیشتر از دیگری موجود شدست یا هر یکی از آن سپس از دیگری موجود
شدست و اگر گوید هر یکی ازین حرکات قدیم پیش از وجود دیگری موجود شدست این محال
باشد از بهر آنکه آنگاه همه یک حرکت باشد و همه نخستین باشد و اگر چنین باشد همه محدث باشند
و اگر گوید هر یکی ازین حرکات سپس از دیگری موجود شدست نیز همه محدث باشد و بهر دو روی
همه حرکات محدث باشد از بهر آنکه درست کردیم که اگر حرکت را آغاز بود محدث بود و اگر آغازش
نبود و چون بسیار بود و پس یکدیگر بود واجب آید که مر همگی از آن هر یکی را وجود پس دیگری بود
و حد محدث آنست که وجود او سپس از دیگری باشد و چون ظاهرست که حرکات بسیار است
و هر یکی از آن محدثست قول آنکس که گوید حرکات که هر یکی از آن محدثست قدیمست باطل
باشد و چون درست کردیم که حرکت محدثست محالست قول کسی که او گوید جسم همیشه متحرک
بود از بهر آنکه اگر جسم متحرک قدیم باشد حرکات او قدیم باشد و چون درست شد که حرکات قدیم

نیست درست شد که متحرک قدیم نیست و گفتن که حرکات محدثست و متحرک قدیمست قول محال است
و قولی که محال را لازم آید محال باشد و هم نیست سخن اندر سکون جسم و روا نباشد که گوید جسم همیشه
ساکن بود از بهر آنکه امروز متحرکست و آنچه حال او بضد آنکه بر آن باشد بدل شود قدیم نباشد
و اگر گوید هر حرکتی از جملگی حرکات پیش از دیگری بود تا مر جملگی حرکات را قدیم گفته باشد
جواب او آنست که گوییم هر حرکتی که موجودست پیش از حرکتی بود که هنوز موجود نشده بود و لیکن
پس از حرکتی بود که موجود شده بود و قدیم موجود را گویند نه معدوم را پس لازم آید
بر تو برین دعوی که هر حرکتی از حرکات سپس از حرکتی موجود بود و چون چنین باشد
همه محدث باشد و چون حرکت امروزین مر فلک را محدثست بدانچه سپس آن دیگر حرکتست
هر حرکتی که سپس از حرکتی بود نیز محدث بود و اگر از جملگی حرکات یک حرکت بود که آن پیش
از دیگری نبود لازم آید که آن حرکت محدث بود بدانچه آغاز حرکت بود و محدثی آنکه حرکت که
تو همی گویی قدیم بود همه حرکات محدث باشد و از این مسئله مر دهری را رهایش نیست
و اگر عالم قدیمست حال او از دو بیرون نیست و نبودست یا هرگز گشتن احوال و حوادث را
پذیرفتست و یا وجود حوادث و گشتن احوال او قدیم بودست و آنچه ما امروز همی یابیم
اندر عالم گشتن حالها و حوادثی که آن هرگز نبودست و اکنون همی باشد دلیلست بر آنکه
نه حوادث با عالم قدیم بودست و نه عالم حوادث ناپذیر بودست پس درست کردیم که عالم
قدیم نیست از بهر آنکه حوادث قدیم نیست و عالم پذیرای حوادثست و آنچه او پیش از حوادث
نبوده باشد محدث باشد پس عالم محدثست و نیز دلیل بر محدثی عالم آنست که اجسام طبیعی هر

یکی

یکی از جنس خویش گریزنده اند بطبع و چون این اضداد اندر اجسام جمعند و بطبع از یکدیگر گریزنده اند
و گرد آمدن با جمع شدن ضدان اندرین حال دلیلست بر آنکه فراز آمدن ایشان بقهر قاهریست و قهر
سپس از طبع باشد و آنچه او سپس از چیزی دیگر باشد محدث باشد پس آنچه مر طبایع را پذیرفته است
یعنی مفردات را و آن جسمست محدثست و نیز گوییم که اجسام عالم از خاک و باد و آب و آتش جزوهای
عالمند و اندرین جزوها فساد روندهست چنانکه گرم سرد همی شود و تر خشک همی شود و جز آن
و حکم اندر جزو چیز همچون حکم باشد اندر کل آن چیز مگر اندر اندکی و بسیاری تفاوت باشد میان
ایشان پس رفتن فساد اندر اجزای عالم همی حکم کند که فساد اندر کلیت عالم نیز رونده است
و لیکن بدانچه اجسام عالم بزرگست از افلاک و اجرام و جز آن و از ما دورست مر آن نقصانها را
که اندر آن همی آید اندر نمی یابیم و نیز چون فساد اندر آن بزمان دراز همی آید بسبب بزرگی آن
اجسام گروهی را از مردمان همی گمان اوفتد که کل عالم فساد پذیر نیست و لیکن فساد اندرو
بحکم این فساد که اندر اجزای او ظاهرست واجبست و درازی مدت و پدید نا آمدن آن فساد
بدقتی اندک مر او را از حکم فساد پذیرفتن بیرون نبرد و آنچه فساد پذیر باشد محدث باشد پس عالم
محدثست و اهل طبایع مر عالم را ازلی گفتند و گویند که چیزها ازین چهار طبع همی بوده شود
چون گرمی و سردی و تری و خشکی بی آنکه تدبیری و تقدیری از جز ایشان همی بدیشان پیوندد
و همی ننگرند که این چهار چیز که یاد کردیم صفتها اند و مر صفت را از موصوف چاره نیست تا
بر او پدید آید و آن موصوف که مرین چهار صفت را برگرفته است جسمست که مر او را حرکت و قسمت
و گشتن احوالست و مکان گیر و قسمت پذیرست پس این چیزی باشد بردارنده چهار صفت نه

مفرداتِ طبایع باشد آنگاه گوییم کزین موصوف که مرین چهار صفت را برگرفتست آن چیز دانایی (این چنین)
گویای فاعل باخواست که مردمست چرا مرکب شد چون اندرین پنج (چهار) چیز که یاد کردیم وشما همی گوی
کنید که این محرک فی الاصل که این مرکب که مردمست با این صفاتِ عجایب که مرور است (از) آن
چیز ترکیب یافتست که او مرآن صفات را برگرفتست که مرآن صفات را با این صفات هیچ
مناسبتی نیست و اندر آن چیز (که) ازین صفات که او علم و ارادت و نطق و عقلست هیچ چیز نیست
واگر مرآن صفت پذیر را که مرآن چهار صفت را پذیرفتست مدبّری و مقدّری نیست آن جسم صفت
پذیر شکلها و صورتهای بسیار و مختلف چرا قسمت پذیرفت و چون بعضی ازین چیز که مر گرمی
و سردی و تری و خشکی را برگرفتست جمع شد از و مرغی بی عقل و بی نطق و پرنده آمد و بعضی
هم ازین چیز جمع شد و از و مردی عاقل و سخن گوی و رونده آمد و بعضی هم ازین چیز جمع شد
و از و گل خوشبوی و نرگس مشکین آمد و بعضی هم از و جمع شد و از و زهر گیاه و زاک ناخوش
بوی آمد دانستیم که این معانی مختلف اندرین مصوَّرات نه ازین صورت پذیر آمد بلکه از مدبّری
آمد و اگر این جوهر که مرین چهار صفت را برگرفته بود بذاتِ خویش قسمت پذیرفت چندین تفاوت
اندر صورتها کز و بدید آمد از کجا آمد بلکه بایستی که همه بیک صورت آمدندی بی هیچ دیگرگونگی
و اگر تفاوت اندر مصوَّرات بکمّی و بیشی مادّه آمدی بایستی که همه موالید (با اتحاد در طبایع) بر یک صورت بودندی
و چون یکی گرم و خشک و تیز مزه آمد چون سیر و دیگری گرم و خشک و تلخ و خوشبوی آمد چون
مشک و یکی سرد و خشک آمد چون کافور و دیگری سرد و خشک آمد چون افیون و هم این
اختلاف و تفاوت که اندر چیزهای بوییدنی است اندر چیزهای خوردنی هست تا یکی گرم

و نرم

و نرم چون شکرست و دیگر گرم و نرم چون پیازست این حال دلیلست که تفاوت اندر مصوَّرات
از بر دارنده چهار طبع بصنع مقدّری و مصوّری حکیمست آنگاه گوییم که معلومست که مرین طبایع را
این جوهر پذیرفتست که جسمست و روا باشد که چیزی که مر معنیها را پذیرفته باشد ازلی باشد
از بهر آنکه این صفات اندرین جوهر بدانچه از جائی بجائی همی گردد چنانکه چیز گرم سرد همی شود
و چیز خشک تر همی شود و تر خشک همی شود گواهی همی دهد که این جوهر پذیرنده این صفات نبودست
و سپس از آن بحدث مرین صفات را پذیرنده شدست و هر کسی داند که پذیرفتن چیز مر چیز را پس
از ناپذیرندگی او باشد مرآن را و بدید آمدنِ بعضهای این جوهر با این معنیها و بدین صفتها و صورتها
که یاد کردیم امروز و بازبر خواستن این معنیها و صورتها چیزی (برین جواهر پذیرنده پاک) برین صورت بدید نیامده بود و باز بدید
آمد از بهر آنکه آنچه امروز همی بدید آید از بعضهای این جوهر با این صفتها و صورتها پیش ازین (بودست)
و این بدید آمدن بار پسین است مرین بدید آمدنها را که پیش ازین بودست و آنچه مر عدد گشتن
حالهای او را بار پسین باشد گشتن ها را نوبتی بیشتر باشد از بهر آنکه اگر مر نوبتهای حال گشتن او را (اولی)
نباشد بی نهایت باشد و آنچه باخر رسد مر و را نهایت باشد و امروز حوادث باخرست پس پیدا آوردیم
که مر عدد پذیرفتن این جوهر که جسمست مرین معنیها و صورتها را نهایتست و آن نهایت این
حوادث و معانیست که امروز بر وست و آنچه او مر حوادثی را که بر و بدید آمده باشد بعددی متناهی
پذیرفته باشد ازلی نباشد پس جسم و طبایع ازلی نیست و نیز گوییم که نه اندرین طبایع و نه اندرین جوهر
که مرین را پذیرفته است عقل و علم و نطق هست و نه اندر حرکت که این جوهر صورت همی بدو پذیرد
این معنیها هست و محال باشد که چیزهائی که مرایشان را قدرت و علم و نطق و خواست نباشد

از آن همی گواهی دهند که لکلی
بود کزین معنیها و صورتها جمع

نباشد بذاتِ ایشان چیزی آید که مر آنرا این معنیهای شریف باشد که هر یکی از آن جزویات خویش است
و نه جزو اعراضست از چیزی که مر او را ازین معانی شریف چیزی نیست البته آنگاه گوییم که مردم
که او جسمیست نفسانی که مر آن نفس را زندگی و خواست و تمیز و نطق و جز آنست کمالست مر جسم را
که او مر گرمی و سردی و تری و خشکی را بر گرفته است از بهر آنکه ازین تمامتر از آن جسم چیزی پدید نیامد
پس پدید آمد که مردم علتِ تامی جسمست و آنچه مر او را علت باشد او معلول باشد و آنچه معلول باشد
محدث باشد پس جسم محدثست و اگر مر کسی را اندرین قول که گفتیم هر چه مر او را علت باشد محدث
باشد شکی اوفتد و گوید این قول نه درستست باید که سخن بعکس این قول درست باشد پس گوییم
که آنچه مر او را علت نباشد محدث نباشد ولیکن این محالست از بهر آنکه خدایست سبحانه و تعالی
آنکه مر او را علت نیست و چون این قول محالست آن قول که گفتیم هر چه مر او را علتست محدثست
درستست و اندرین قول هم اثباتِ حدثِ جسمست و هم اثباتِ صانعِ حکیمست و اهلِ مذهب
دهر که مر عالم را قدیم گویند همی گویند که صانعِ موالید از نبات و حیوان و مردم نجوم و افلاکست
و ما اندر ردِ این قول تحقیق سخن گوییم و گوییم که این قول از ایشان اقرارست باثباتِ صنع
و خلاف اندر مصنوعست که ایشان همی گویند مصنوع جز موالید نیست و ما همی گوییم که همگی عالم
جسم با هر چه اندر وست مصنوعست پس گوییم که عالم بکلیتِ خویش این جسمِ مدورست که همی گردد
از حاشیتِ او که آن سطحِ بیرونیِ فلکِ اعظمست تا بدان نقطهٔ مرکز که آن میانهٔ این فلکست
که یاد کردیم با هر چه اندر وست و هر شخصی از اشخاصِ نبات و حیوان و هر جزوی از اجزای آن
از عالم است پس اگر صانعِ موالید افلاک و نجومست و عالم با موالیدِ خویش عالمست بهمگی

لازم آید که بعضی از عالم بقولِ ایشان مصنوعِ خویش باشد و محال باشد که قدیمی باشد که بعضی
از و محدث باشد و بعضی از و نه محدث و چون معلومست که این بعض از عالم که او موالید است
محدثست آن دیگر بعض نیز محدث باشد و اگر عالم صانعِ بعضی از ذاتِ خویش باشد این
صانع اندر ازل ناقص بوده باشد و آنچه اندر ازل ناقص باشد همیشه ناقص باشد و آنچه همیشه
ناقص باشد روا نباشد که وقتی نه ناقص باشد و عالم امروز که موالید با اوست ناقص نیست پس
پیدا شد که عالم همیشه نبودست و چون ظاهرست که بعضی از عالم مصنوعست و عالم همه جز بعضیهای
خویش چیزی نیست دلیلست که همگی عالم مصنوع باشد از بهر آنکه آنچه تمامیِ او به بعضی از و باشد
که آن بعض جز مصنوع نباشد ناچار او مصنوع باشد چنانکه چون اندر پایهای تخت تمامیِ تختست
و پایهای تخت مصنوع است تخت نیز مصنوعست و نیز گوییم که عالم جسمست و با صورتست و مر جسم را
صورت بدو گونه باشد یکی آن باشد که مر صورت او را سبب تیری شدنِ مادتِ او باشد و بس
و آنچه از اجسام برین صورت باشد از و فعلی نیاید که آن فعل از و جز بدان صورت نیاید چون پاره سنگ
یا سفال یا جز آن که مر او را صورتیست که فعلی اندران صورت بسته نیست پس دانیم که مر این سنگ
پاره را برین صورت کسی بقصد ننهادست و دیگر آنست از جسم که مر او را صورتیست که از و بدان صورت
فعلی آید که از آن مادت جز بدان صورت آن فعل نیاید چون پاره آهن که مر او را دراز و تنگ کرده
باشد و بر جانبِ او دندانهای بریده و مر او را بدو سر دستها بر نهاده تا بدو مر چوبِ سطبر را ببرند
و آن اره است که آن فعل از آن آهن جز بدان صورت نیاید پس بدانیم که مر این مادت را این
صورت کسی بقصد کردست و اکنون بر سرِ سخنِ خویش باز شویم و گوییم که مر عالم را بهمگی صورتیست و شکلی

که آن بتمام‌تر صورتی و استوارتر شکلیست و آن شکل مستدیرست که محکم‌تر شکلیست و معتدل‌تر
شکلی از بهر آنکه اندر دایره جائی فراخ‌تر از جائی نباشد چنانکه اندر دیگر شکلها زاویه باشد که گوشهٔ آن
تنگ باشد و آنچه جای ازو تنگ باشد و جای فراخ باشد معتدل نباشد پس از شکلها شکل
مستدیرست که معتدلست و بس و دلیل بر آنکه شکل مستدیر محکم‌تر شکلیست [2] از خایهٔ مرغ توان گرفتن
که پوست بیرونی او سخت ضعیفست و چون شکلش مستدیرست اگرچه قوی مردی مر او را بفشردن
خواهد که بشکند نتواند شکستن و اگر آن پوست ضعیف جز شکل مستدیر باشد باندک فشردن بشکند
و اجسام چهارگانه اندرین شکل مستدیر معتدل محکم بترتیب حکیمی نهاده شدست چنانکه سخت‌تر جسمی
که مایهٔ موالیدست و آن خاکست بمیانه عالمست و آب که ازو برتر و نرم‌ترست و با او آمیزنده است
با او هم پهلوست تا نبات و حیوان از ایشان حاصل همی آید و مر نبات را سر اندرین جوهر سخت که
زمینست استوار همی شود از بهر غذا کشیدن و دیگر سرش سوی این جوهر نرم که هواست همی برآید
تا مر بارها و برگهای او را هوای نرم نگاه دارد و نیازارد و اشخاص نبات و حیوان اندرین جوهر
همی افزاید و همی بالد و برتر از هوا آتش است که او مر آب را و خاک را گرم کند و مر نبات را سوی
خویش برکشد و مر آب را به بخار برانگیزد تا اندر هوا سپس از تلخی و شوری خوش و گوارنده باشد
و حکمتها اندر ترکیب عالم و اجسام او بسیارست که اگر بشرح او مشغول شویم کتاب دراز شود
و از مقصود خویش فرو مانیم پس این همه صورتها و شکلها و ترتیبها [2] همی حاصلند و این احوال مار ادلیلست
بر آنکه مرین جسم را برین صورتها صانعی نهادست قادر و حکیم بقصد خویش چنانکه مر آن پاره
آهن را بدان صورت که یاد کردیم صانعی بقصد خویش کردست تا انفعال ازو بدان صورت قصدی همی

(حاشیه: ۲ قیاس — بشکند ۲)
(حاشیه: اندرین جسم کل که این صانع که ظاهرست اندر اجسام کل مرین ترتیبها و شکلها هم حاصل آید ۲)

بیاید و چرا دهری

بیاید و چرا دهری مر قصد آهنگر را اندر آن آهن پاره بسبب آن فعل کزان همی بدان صورت آید که بروست
منکر نشود و مر قصد الحکیم را که مر این جسم کل را بدین صورتها بنگاشتست که چندین فعلهای بحکمت بصورتها
ازان همی بیاید منکر شدست و اگر محال باشد که آهن پاره از ذات خویش بصورت اره شود تا دندانها
کند و مر چوب را ببرد محال‌تر از آن باشد که این جسم بدین عظیمی را کسی که پیدا و بذات خویش بدین قسمها
منقسم شدست و هر یکی ازان اقسام صورتی دیگر یافتست که از هر یکی بدان صورت که یافتست کاری
همی آید که از دیگر یاران او آن کار نیاید بی آنکه کسی مر او را بدان قسمها کرد و بدین صورتها مر او را بنگاشت
و چون مر صورت قصد را اندر عالم تقدیر کردیم گوییم قصد اندر چیزی مر خداوند خواست را باشد
و خواست سپس از ناخواست باشد و آنچه بودش او سپس از ناخواست بوده شدست محدثست [2] و مر
عالم را زندگی نیست و دلیل بر درستی این قول آنست که این طبایع سه گانه که نزدیک‌اند از خاک
و آب و باد همی بی زندگیند پس همی دانیم که این دیگر اجسام که برترند و فعل از همگنان بیاری
یکدیگر همی آیند همچنین نازنده‌اند و آنچه او زنده نباشد مر او را فعل بحقیقت نباشد بلکه فعل مر زنده را
باشد و فاعل قدیم باشد و زنده و آنچه زنده نباشد محدث باشد و بی فعل پس عالم که نه فاعلست
و نه زنده است محدثست و قول مجمل اندر حدث عالم آنست که عالم جسمست و جسم منفعلست
چنانکه پیش ازین اندر فاعل و منفعل گفتیم و فاعل پیش از منفعل باشد و آنچه پیش از دیگری
باشد قدیم او باشد و آنچه سپس از چیزی دیگر باشد قدیم نباشد پس عالم قدیم نیست بدانچه جسمست
و جسم منفعلست و منفعل پس از فاعل است و این خواستیم که بیان کنیم اندرین قول والله الحمد

قول چهاردهم اندر اثبات صانع

پس از آنکه سخن اندر حدث عالم

(حاشیه: پس عالم را که او کردنست سپس از ناخواست بعد است محدث است ۲)
(حاشیه: بلغ)

بقدر کفایت گفته شد قول اندر اثبات صانع حکیم واجب آمد گفتن و هرچند که اندر بیان حدث
عالم ایجاب صانع مر عقلا را ظاهر کردیم خواهیم که قولی شافی اندر اثبات صانع بگوییم بتصریح
تا چون خردمندان برین قول مطلع باشند دامن دین حق را بدست اعتقاد درست بگیرند
و از مکر و کید و دام معطلان بپرهیزند و بدانند که آنکسان که مر حکمت را از رسول حق نیاموختند
پس از آنکه خدای تعالی گفته بود قوله وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا
مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ و از ذات ناقص خویش سخنان بی اصل گفتند و مر آن را
اندر تعطیل و تهمیل مرتب کردند تا مر ضعفای خلق را بدان صید خویش گرفتند و اندر هلاک و رنج جاوید
افکندند شان مانند عنکبوتان بودند از بهر آنکه عنکبوت خانهٔ ضعیف از ذات خویش پدید آرد
و بسازد بی هیچ حیلتی تا بدان مر جانوران ضعیف را از مگس و پشه صید کند و بهلاک اندر افکند شان
و خدای تعالی اندرین گروه همی گوید بدین آیه قوله مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ
أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ
لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ پس بگوییم اندر اثبات صانع که جسم جوهری منفعلست چنانکه شرح آن پیش
ازین گفتیم و مفعولات و مصنوعات بجملگی اجسام است و مصوران صورت مر اجسام را بر آن دو رویست
که پیش ازین یاد کردیم کز و یکی مر صورتیست کز و بدان صورت فعلی همی نیاید که آن فعل از و جز بدان
صورت نیاید چون پاره سنگ یا اجزاء آن و دیگر صورتیست کز و فعلی همی آید که آن فعل از و
جز بدان صورت نیاید و آن صورت جز بقصد قاصدی نباشد بر آن جسم چون دست افزارهای صانع
که آن هر یکی از آن بصورت او فعلی آید و چون دست مردم که چندین افعال از و بدان صورت

که دارد همی

که دارد همی بیاید و چون اجسام بزرگ عالم بر صورتهایی است یعنی خاک و آب و باد و آتش
و افلاک و فلکیات کز ایشان هر یکی همی فعلی آید که آن فعل از دیگران همی نیاید و مر هر یکی را از آن
صورتی مفردست که آن را همی طبع گویند پس پدید آمد که از هر صورتی همی فعلی آید که آن فعل از آن
جسم جز بدان صورت نیاید از بهر آنکه آتش و هوا و آب و خاک همه یک جوهرند که آن جسمست
و از آن آتش بدان صورت که یافتست همی فعلی آید که آن فعل اندر دیگر یاران او نیاید هر چند که همه
اجسامند و از آن جسم که مر صورت آب را یافتست بدان صورت نیز همی فعلی آید که آن فعل از آن جسم
که مر صورت آتش را یافتست همی نیاید و چون حال اینست ظاهر شد که مر اجسام را بدین صورتها
صانعی حکیم نگاشتست از بهر حاصل آمدن این افعال از ایشان و اکنون که صانع را ثابت و واجب
کردیم گوییم که چون مر هر جسمی را صورتیست و صورت بر اجسام برین دو رویست که یاد کردیم لازم آید
که صانع عالم جسم نباشد از بهر آنکه اگر صانع عالم جسم باشد ازین دو صورت یکی بر و باشد و نشاید
که بر و آن صورت بی فعل باشد از بهر آنکه فعل ظاهرست و اگر صانع با صورت قصدی باشد مر و را
نیز صانعی لازم آید که مر و را بر آن صورت نهاده باشد آنگاه باز آن صانع صانع عالم اگر جسم
باشد هم ازین سخن بر و لازم آید و اگر صانعان بی نهایت شوند صنع مصنوع عالم نرسد و مصنوع
عالم ظاهرست پس ظاهر کردیم بدین فصل که صانع هست و نه جسمست و دلیل دیگر بر هستی صانع
آنست که گوییم پدید آمدن مصنوعات از حیوان و نبات اندر عالم بیاری دادن اجسامست
مر یکدیگر را و منازعت ایشان با یکدیگر اندر پذیرفتن صنع سپس از آنکه مر ایشان را ترکیب از طبایع
متضاد نیست مگر منازعتی که اندر آن صلاح است مر پدید آینده را ازین اجسام و آن پدید آینده

اشخاصِ موالیدست واجسام اند رفعل وانفعال وطاعت وعصیان کردن وداده اند مر صانع را
که او نه جسمست وشرح این قول وتفصیل مجمل آنست که گوییم مصنوعات ومصوّرات جزوی بر جوهر
خاک همی پدید آید با آمیختن او با آب که مر آن آمیخته را گل گویند چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله
هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وگشتنِ چیزی از حالی که بر آن
حال باشد از چیزی دیگر که بدو پیوندد دلیلست بر منازعتی که میانِ ایشان بیفتد تا بدان منازعت
از حالِ خویش بگردند پس خاک وآب چون بهم بیامیزند هر یکی از ایشان از حالِ خویش همی بگردد
و هر یکی از ایشان مر یارِ خویش را همی متغیر کند واندرین منازعة که میانِ ایشانست صلاحست
مر آن صورترا کز آن گِل همی ظاهر شود بدان قوّتِ فاعله که او نه جسمست واندر دانه نبات ونطفه
حیوان نهفته است از حس وظاهرست مر عقل را وهمچنین گرم کردنِ آتش مر هوا را وآب وخاک را
منازعت است از او با ایشان وآمیختنست با ایشان وبرکشیدنِ آتش مر اجزایِ آب را سوی
هوا وجدا کردنِ مر او را از حیّزِ او واز کلِ او منازعتی ظاهرست ونیز این فعل از آتش چون
عصیانیست مر صانعِ خویش را بدانچه مر دیگر اجسام را همی جز چنان کند که صانع مرشان را
چنان کرده است ومر هر یکی را جز آنجا همی برد ونهد کاو نهاده است واندرین منازعت وعصیان
ظاهر طاعتی وصلاحی عظیمست بباطن اندر بدید آمدن مکوّناتِ جزوی وهمچنین اندر تخمهای
نبات ونطفهای حیوان قوّت فاعله است که آن نه جسمست ولیکن مر جسم را صورتگرست
بصورتی که مر او را صانع حکیم بر آن قدرت دادست واین قوّت که ما یاد کردیم اندران جسمست
که او دانه یا نطفه است ونگاه دارنده است این قوّت مر آن جسم را از فساد وگر فسادی کاندرو

صلاحی باشد

صلاحی باشد مر او را بنگاه داشتِ نوعِ خویش اعنی آن قوّت فاعله کاندر تخم نباتست چون تخم اندر خاک
با آب آمیخته شود از بهر صلاح نگاه داشتِ نوعِ خویش اندر ذاتِ آن دانه فساد کند تا بگدازد و بدان
گزی که از بر شود بدو برسد وآن قوّتِ فاعله نخست مر آن دانه را خورد آنگاه مر خاک وآب بیرونی را
مزیدن گیرد ومر پاکیزگیهای خاک وآب را بخویشتن کشد ومر آن پاکیزها را بتازی سلاله گویند
واین نیز منازعتی باشد کز او بدانجا حاصل شود با آن دانه وجز آن وعصیانی باشد از او مر صانعرا
برونی وطاعتی باشد بدیگر روی آمیخته بدان روی باشد که مر طبایع را جز چنان همی کند که بودست
وصانع مر آنرا بر آن نهادست واما طاعت بر آن روی باشد کاو آن فعل همی کند که صانع مر آنرا
بر آن قدرت دادست آنگاه آن نفسِ نامیه که مر او را قوّتِ فاعله نباتی گوییم کاندر تخمست ونه جسمست
بل صورتگر جسمست بصورتی که مر او را بران قدرتست چون مر آن گِلِ لطیف را بخویشتن کشد مر او را
از خاکی وآبی وصورتِ کلی بگرداند وگرمیِ آتش میانجی هوا مر آن خلاصه خاک وآب را که او فراز
آورده باشد ومر او را بغایت لطیفی ونرمی کرده پرشوکند آن قوّت فاعله از بیم هلاک شدنِ
خویش واز شفقت که بر آن صورت دارد کاندر وست قصد بر سوی خاک کند ومر آن جسمِ
لطیفرا شاخ شاخ کند ودست افزار سازد تا بخاک اندر آویزد وغذا از و همی کشد وگرمیِ آتش
مر یک بهرِ او را سوی هوا بر کشد ودیگر بهرش سوی مرکز فرو شود وهر چند که آن جسم قویتر شود آن
قوّت فاعله بدو کار بیشتر تواند کردن ومر یکی آنرا نگاه دارد از بهر آنکه او جسم نیست تا جای
از و پر شود وجای خالی ماند واین نیز منازعتی باشد که آنجا حاصل شود از بهر آنکه نبات اندر حال
زیادت پذیرفتنِ خویش بر مثال رسنی باشد که دو تن مر او را همی کشند یکی سوی مرکزِ عالم ودیگر سوی بالا

حاشیتِ عالم تا دراز همی شود پس گوییم که تباه شدنِ آب بخاک و خاک بآب فساد نیست کاندران
صلاحست و تباه کردنِ خاک و آب مر دانه را فساد نیست کاندران صلاحست و برآمدنِ نبات
از نبات سوی حاشیتِ عالم چون طاعتست از و مر کشنده خویش را و چون عصیانیست مر فرو
کشنده آن دیگر سر را و اندر جملگی آن منازعتها و متابعتها و طاعتها و عصیانها و فسادها صلاح
عالمست چون حال نیست کاندر منازعت و متابعت و طاعت و عصیان فاعلات و منفعلات
اجسام و جز آن مر موالید عالم را ظهور و کونست و اندرین فسادهای ظاهر که یاد کردیم و همی بینیم
این صلاحها پوشیده است این حال دلیلست بر آنکه این افعالِ مختلف از فاعلانِ مختلف
و متفاوت صورت و فعل اندر ظهورِ نبات و حیوان بخواستِ صانعی متفق شدست که مرین فاعلان را
برین افعال معلوم و محدود قدرتِ او داده است و این حال دلیلست بر آنکه جز بدین افعالِ
مختلف ممکن نیست تمام شدنِ این مفعولات چنانکه از زرگر استاد انگشتری تمام جز بدست افزارهای
که مر هر یکی از آن صورتی و فعلی دیگرست و آن مر هر یکی را بجایگه و هنگام خویش کار نبندد حاصل
نیاید و شرح اندر منازعتها و موافقتها و عصیانها و طاعتها که میانِ فاعلان و منفعلانِ عالمست
که ظهورِ حیوان و نبات از میانِ ایشانست هم برین مثالست بلکه بیشتر و پوشیده تر ازین از بهر آنکه
آن مصنوع شریف تر ازین مصنوعست و هر چند مصنوع شریفتر باشد آلت اندران بیشتر باشد مر صانع را
و اگر بتفصیل او مشغول گشتمی کتاب دراز شدی و مر نفسِ خردمند را ازین شرح کفایتست و سه دیگر
دلیل بر هستی صانعِ حکیم آنست که چون جسم که او جوهری متجزّی و صورت پذیرست بغایتِ تجزّی
و نهایتِ انفعال پیش ما حاضرست و معنیِ این قول که گفتیم جسم بغایتِ تجزّی و انفعالست

آنست که جزوهای او بغایتِ خردی تجزیت پذیرد تا هر چه خردتر صورتی از و مرکب شاید کردن و هر چه
از و صورتِ خرد بیاید صورتِ بزرگ نیز بیاید مر صورتها را بدفعتهای بی نهایت از پس یکدیگر بپذیرد
و صورتها برین جوهر پدید آینده است و اگر ما مر چیزی را ازین مصوّرات نیافتیمی و مر جسم منفعل را اندر یافتیمی مارا
ازین جوهر بر هستی صانعِ مصوّرِ مقتدر دلیل بسنده بودی و بایستی که بدانستمی که مر آن صانع را که او صنع
خویش را برین جوهر پدید آورد قوّتی بی نهایتست از بهر آنکه فعل پذیری دیدیم که مر فعلها همی بدفعات
بی نهایت بپذیرد و هر خردمندی بداند که اندر اثباتِ فعل پذیر اثباتِ فعل کننده باشد از بهر آنکه این
دو چیز از متضایفانست کاندر اثباتِ یکی از آن اثباتِ آن دیگر پوشیده باشد چون خداوند و بنده
و پدر و پسر و جز آن و چون جوهرِ منفعل ظاهرست فاعل ثابتست و ظهورِ منفعل بر وجودِ فاعل دلیلست
و چون این جوهرِ منفعل آزرشده است و بدفعات از و همی صورت آید پس یکدیگر بایستی که بدانستمی که
مصنوعاتِ فاعل که برین منفعل کار کند میرنده باشد چنین کاست از بهر آنکه اگر مصنوعش میرنده
نبودی منفعلش پرشتنده نبودی بلکه سخت بودی چنانکه اگر چون همی بخواهد که مصنوع او تباه
نشود منفعلِ خویش همی از سنگ و آهن و جز آن گیرد و چهارم دلیل بر هستی صانع آنست
که اجزای طبایع بی هیچ معنی ازین معانی که همی اندر موالید پدید آید از کلیّاتِ خویش جدا
شونده است و اجزای مطبوع از کلّ خویش جز بقسر جدا نشود چنانکه پیوستنِ آن بطبع باشد
و آن اجزا اشکالهای شخصی اندر اجناس و انواع پدید همی آید و مدّتهای زمانی بر آن شکلها و صورتها
همی ماند و باز باصولِ خویش همی بازگردد و جدا شدنِ جزوهای طبایع از کلّیاتِ خویش و
پذیرفتنِ آن صورتها را بر صورتهای کلّیاتِ خویش ضدّست مر بازگشتنِ آن جزوها را سوی

کلیاتِ خویش و دست باز داشتن مرین صورتهای عاریتی را و نگاه داشتن مرآن صورتهای اصلی را
ورَوا نباشد گز گوهری بطبع دو فعل متضاد بیاید اگر جدا شدنِ این جزوهای طبایع که مر صورتهای بطبیعت
موالید را همی پذیرند از کلیاتِ خویش و پذیرفتنِ ایشان مر صورتهای نباتی و حیوانی را
پس بازگشتِ آن سوی کلیاتِ خویش و افگندنِ مرین صورتهای نوعی را با بازگشتنِ بدان
صورتهای طبیعی بقسرست و اگر جدا شدنِ این جزوها از کلیاتِ خویش و پذیرفتنِ ایشان
مر صورتهای موالیدی را بقسرست پس بازگشتنِ بسوی کلیاتِ خویش بطبیعت و هر دو روی
ازین دو حرکت یکی نه بطبیعت و هر کسی داند که بازگشتنِ جزویات مطبوعات سوی کلیاتِ خویش
بطبیعت پس جدا شدنِ آن از کلیاتِ خویش و پذیرفتنِ مر صورتهای خویش موالید را نه بطبع اوست
بلکه بخواستِ صانع اوست که او نه جسمست و جسم مر او را مطیعست و این هم دلیل بر هستیِ صانع است
که بدین اجسامِ عالم از زندگی و حرکت بخواست و شناخت و خشنودی و خشم و شرم و جز آن
از رنگ و بوی و مزه و جز آن نصیبی نیست و ازین اجسام جزوهائی که مر این معنیها همی پذیرد و بر آن
صورتهای طباعی که دارند از گرمی و سردی و تری و خشکی کاندر جزوهای طبایع همی آید که شکلهای
شخصی موالیدی متشکل آید با آن صورتهای طباعی مناسبتی نیست پس گوییم که این معنیها اندر موالید
از دو بیرون نیست یا اندرو جوهریست یا عرضیست و بدو روی ظاهرست که این معنیها که یاد کردیم
از زندگی و حس و عقل و نطق و جز آن مر موالید را جوهری نیست یکی بدآن روی که اگر این معنیها
مر این جزوها را جوهری بودی اندر اجسامِ کلی که این اشخاص از آن جزوها اندکیست این معنیها
ظاهرتر و بیشتر بودی و چون اندر کلیاتِ این اجزا این معانی نیست ظاهرست که این معانی

مر این اجزا را

مرین اجزا را جوهری نیست و دیگر بدآن روی که اگر این معنیها مرین اشخاص را جوهری بودی روا
نبودی که این اشخاص وقتی بی این معنیها ماندی چنین که همی ماند بمرگِ طبیعی و پوسیده شدن میوهها
و جز آن و چون ظاهر کردیم که این معنیها مر این اشخاص را جوهری نیست ظاهر شد که این معنیها اندر آن
عرضیست آنگاه گوییم که روا نباشد که معنی از معنیها اندر چیزی بوجهِ عرضی بدید آید مگر از چیزی
که آن معنی اندرو جوهری باشد بر مثالِ روشنائی که بر خاک همی بعرضی بدید آید از قرصِ
آفتاب که روشنائی مر او را جوهریست و بر مثالِ هوا که بعرض خوش بوی شود از مشک که مر او را
بویِ خوش جوهریست پس درست کردیم که این معنیها که یاد کردیم اندر اشخاص مردم و جز آن از
چیزی دیگر همی آید که مر او را جوهریست و آن چیز نه جسمست چون جسم مصنوعست و اندر و از چیز
دیگر این معنیها آینده است و آن چیز دیگر بضرورت صانع است از بهر آنکه جز مصنوع بضرورت
صانع باشد و ششم دلیل بر هستیِ صانع آنست که چیزها اندر عالم پس یکدیگرست بر ترتیب نخست
از اجسام عالم خاکست که او فعل پذیرست بی هیچ فعلی و اندر مرکزست و برتر از او آبست که با پذیرفتن
فعل اندکی فعلست چنانکه پیش ازین یاد کردیم اندرین کتاب و برتر از آب هواست که مر او را فعل
قوی‌ترست از فعلِ آب و برتر از هوا آتش است که فعلِ او بیشترست و ظاهرتر از فعلِ هواست و برتر
از آتش فلکست با آنچه اندروست از کواکب که بظاهر ایشان فاعلانِ محضند و جز باستقصای
عقلی انفعال اندر ایشان یافته نشود چنانکه اندر بابِ فاعل و منفعل گفتیم و چون حال اینست اندر
اجسام که هر جسمی که آن از مرکز دورترست مر او را از فعل بهره بیشترست این حال دلیلست بر آنکه آن
اجسامِ برین بفاعلِ محض که مر او را از انفعال هیچ نصیبی نیست نزدیکند همچنانکه این جوهر که از خاکست

عالم بغایت دوراست و آن خاکست که بر مرکزست منفعل محض است و چون منفعل محض مر خرد را
ظاهرست و آنچه بر وی منفعلست و بر وی فاعلست نیز ظاهرست فاعل محض مر خرد را باین
دو دلیل ظاهر شدست و اگر مر کسی را گمان اوفتد که فلک با آنچه اندروست یک فاعلست
مر مصنوعات جزوی را صورتهای مختلف و مقدارهای متفاوت فلک و فلکیات که فعل
ایشان بدان همی آید مر ورا بر مصنوع بودن ایشان دلیل بس است از بهر آنکه هر مصوری بحقیقت
مصنوعست و مصنوعات جز این چیزی نیست و فلک جسمی مصورست پس مصنوعست و هفتم دلیل بر
هستی صانع آنست که موالید کزین اجسام حاصل آمدست برین ترتیبست که گفتیم هم بدین
ترتیب است ولیکن ترتیب اجسام اندر دوری و نزدیکی مکان ایشانست از صانع حکیم چنانکه
یاد کردیم که هر گوهری کز حاشیت این جسم کلی که عالمست دورترست فعل مر ورا کمترست
و انفعالش بیشترست و هر گوهر کآن از مرکز این جسم کلی دورترست انفعال مر ورا کمترست و فعل
او بیشترست و ترتیب موالید اندر پذیرفتن ایشانست مر شرف صانع حکیم را به بیشی و کمی
و برتری ایشان از یکدیگر نه برتری مکانیست بل برتری شرفست و پادشاهی و اندر شرح
این قول گوییم که نخست از موالید معادنست که آن اندر ترتیب شرفی بمنزلت خاکست اندر ترتیب
مکانی و برتر از معادن نباتست که اندر ترتیب شرفی بمنزلت آبست اندر ترتیب مکانی نه بینی
که مر معادن را جز اندکی فعل فعلی نیست و آن فعل اندک مر معادن را از آن است که این منفعل که
منعقدست اندر ترتیب شرفی ایستادست نه اندر ترتیب مکانی از صانع حکیم و فعل معادن
اندر حیوانست بدارو ها کز آن سازند و مر نبات را فعل بیشترست بدانچه مر حیوان را غذاست

و از طبایع

و از طبایع غذا پذیرست و پادشاست بر طبایع بدانچه مر او را روح نماست و آن اثرست
از صانع که آن اثر مر طبایع را نیست و پادشاهی او بر طبایع بدان اثرست و برتر از نبات
حیوانست که اندر ترتیب شرفی بمنزلت هواست اندر ترتیب مکانی لاجرم حیوان بر نبات پادشاست
بدانچه او از صانع حکیم اثری قوی تر از آن یافتست که نبات یافتست و آن اثر روح حسی است
که او جنبش نجویست و فعل حیوان بیشترست از فعل نبات بدانچه او بصانع کلی نزدیکترست
نزدیکی شرفی نه مکانی و برتر از حیوان مردمست که اندر ترتیب شرفی بمنزلت آتش است از ترتیب
مکانی و بهره او از صانع حکیم روح ناطقست که آن برتر از بهرها است که مر حیوان و نبات را است
زانیست که مردم پادشاهی یافتست بر نبات و حیوان و فعل مردم بیشتر و نیکوتر و برترست
از فعل نبات و حیوان نه بینی که مردم مر نبات و حیوان را کار فرمایست اندر فعلهای خویش و این
قوت مر ورا بدانست که او بصانع حکیم نزدیکترست از آن دیگران نزدیکی شرفی نه مکانی آنگاه
گوییم که فلک و آنچه اندروست از اجرام از جوهر آتش اند لیکن بخلاصه و پاکیزگی انداز جوهر
آتش لاجرم برترند ازین هر چهار قسم جسم و حکم و قوت آن بریشان که افلاک و کواکبند
اندرین فرودینان که طبایع اند رونده است و انفعال آن بریشان ظاهر مر عقلا را باقتضای
بلیغ پیدا نیست و از اجسام بفاعل محض نزدیکترند نزدیکی مکانی پس واجب است بحکم عقل ازین
ترتیب آفرینشی که یاد کردیم کز نوع مردم که او اندر ترتیب شرفی بمنزلت آتشست از ترتیب مکانی
گروهی باشند که ایشان پاکیزه تر از اصل خویش باشند و حکمها و فرمانهای این گروه که مردمان پاکیزه اند
باشند و از ایشان بمنزلت آسمانها باشند از جواهر آتش اندر مردم و آنچه فرود از وست رونده باشد

چنانکه حکم و قوت آسمانها و انجم کز خلاصهٔ آتش اند اندر آتش و آنچه فرود ازوست رونده است
پس گوییم که مردم خردمند را ظاهر است که حکم و فرمان پیغمبران علیهم السلام اندر مردم و حیوان
و نبات و معادن رونده است همچنانکه قوت آسمانها اندر آتش و باد و آب و خاک رونده است
از بهر آنکه خلق بر حکمهای ایشان کارکننده اند و مر امر و نهی ایشان را گردن داده اند و امام گفته
پس پیغمبران علیهم السلام اندر ترتیب شرفی از آفرینش بمنزلت آسمانها اند اندر ترتیب مکانی از
صانع حکیم و از جوهر مردمند همچنانکه آسمانها از جوهر آتش اند و برتر از مردمند برتری شرفی
همچنانکه آسمانها برتر از آتشند برتری مکانی و بر مردم پادشا اند همچنانکه مردم بر حیوان پادشاست
و آسمان بر امهات محیطست پس واجب آید که نصیب ایشان از صانع عالم اثری قوی‌تر
باشد از آن اثر که بر مردم رسیدست پس آن نصیب که مر ایشان راست روح القدس است چنانکه
خدای تعالی اندر عیسی علیه السلام گفت قوله وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ و اندر محمد مصطفی
صلی الله علیه و آله گفت قوله هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ و دیگر جای گفت قوله نَزَلَ
بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ و دیگر جای گفت قوله وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا
إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا و چون فعل از افلاک و انجم آینده است بمرکز و غایت آن
تمام کردن شخص مردمست لازم آید که فعل از پیغمبران که مر ایشان را منزلت افلاک و انجم است
آینده باشد و غایت آن تمام کردن نفس مردم باشد نه چیزی دیگر از بهر آنکه همه مکونات
تمام همی شود مگر نفس مردم که علم پذیرست و ناتمامست و ناتمام بتمامی حاجتمند باشد و اگر
کسی را ظن اوفتد اندرین حدیث برین ترتیب و گوید اگر چنین بودی بایستی که هر کس پیغمبر از

منکر شد

منکر شدی و از طاعت ایشان سر کشیدی این ظن او خطا باشد از بهر آنکه بدانچه سنگهای سخت
و شورستانها و ریگها همی مر قوت افلاک و فلکیات را نپذیرند شرف مکانی افلاک همی تبه نشود
چون بیشتر از طبایع مر آثار ایشان را پذیرنده است و همچنین بدانچه بعضی از حیوان مر مردم را همی طاعت ندارند
و بکوه و بیابان اندر گریخته اند شرف مردم و نزدیکی او بصانع حکیم بدین بهره شریف که یافتست ازو
نیفتادست پس حال عاصیان و بی فرمانان همینست با پیغمبران و شرف ایشان بدین سبب کم
نشدست و این ترتیب ظاهرست و اندر خرد ثابتست و برتری ایشان بر خلق بجملگی پوشیده نیست
و بجای خویش اندرین معنی بشرح سخن بگوییم و برین جایگاه این سخن از ترتیب موالید واجب آمد
گفتن پس گوییم که چون این ممکنان موالیدند و بدین ترتیب بر یکدیگر پادشاه اند این حال ایشان
دلیلست بر آنکه هر یکی ازین که بر دیگری مسلطست او بصانع کل نزدیکترست از آن دیگر نزدیکی
شرفی و جوهر مولودی آنک از حکمت و علم بهره مندترست شریفترست و بر آنچه از حکمت و علم
بی بهره است پادشاست چنانکه حیوان که او حس دارد و از دشمن خویش بگریزد و جفت خویش را
بجوید تا نوع او هلاک نشود از حکمت بهره مندترست از نبات که مر او را ازین دانشها چیزی نیست
لاجرم حیوان بر نبات پادشاست و باز مردم که مر او را نفس سخن گوی و حکمت پذیرست بر حیوان
و نبات پادشاست و پیغمبران علیهم السلام که ایشان حکما و داناتران خلق بودند بر مردمان پادشا
شدند پس این حال دلیلست بر آنکه صانع عالم اندر حکمت و علم بنهایت و غایت کمالست و هستی
صانع و حکمت او بدین دلیل که یاد کردیم ثابت شد و هشتم دلیل بر هستی صانع آنست که مصنوعات
بعضی دانشی و خوردنی و دیدنی و جز آن است و بعضی داننده و خورنده و بیننده و جز آن است

پس صنع اندرین دو مصنوع بخلاف یکدیگر رونده است و فعل بخلاف یکدیگر جز بدانش نباشد از فاعل
و صنع اندر جسم که اثر پذیرست اثرست و اثر اندر اثر پذیر از اثر کننده دلیل باشد و اثر کننده جز اثر
پذیرنده باشد پس تو اکنون مر آن اثر کننده را که اثر کردن او بدانش ظاهر کردیم خواهی صانع گوی
و خواهی نامی دیگرش نه چون دانستی که او جسم نیست از بهر آنکه اگر جسم بودی اثر پذیر بودی و اندر او
اثر کننده دیگر لازم آمدی و نهم دلیل بر درستی هستی صانع آنست که چیزهای نکو اندر عالم از ضعیفی
قوی شونده است و از حال نقص سوی کمال خویش رونده است و کلیات آن اجزا از کمالها که جزویات
نکو به نهایی رسند چون رسیدن مردم بنطق و عقل و تمیز و بیرون آوردن صناعات الوان و رسیدن
حیوانات بنگاه داشت نوع خویش بتناسل و رسیدن نبات بدید آوردن برها و تخمهای خویش
و جز آن بی بهره اند و روا نیست که ناقص دیگر ناقصی تمام شود یا از چیزی بچیزی دیگر اثری رسد
که آن اثر مر آن اثر کننده را بهره نباشد و چون حال چنین ثابت شد صانعی که اوست بکمال
رساننده این جزویات و اثر اندر تأثیر پذیرندگان مر اوراست و چون اثر اندر متأثرات
ظاهرست سوی خردمند مؤثر هرچند که از حواس غایبست حاضرست و دهم دلیل بر هستی صانع آنست
که چون محسوس ظاهر و آراسته است مر پذیرفتن استحالات را الصورتهای بسیار و مر او را بذات
خویش خواستی نیست نا روا باشد که استحالات بخواست خویش بپذیرد و توانائی ندارد که زین
هستی سوی نیستی شود و چون بر نیست شدن قادر نیست روا باشد که گوئیم از نیستی سوی هستی
بذات خویش آمدست از بهر آنکه این جسمی با صورتست و بی صورت شدن مر مصوّرات طبیعت را
و صورت پذیرفتن مر او را بتکلیف است و چون این جسم بدانچه آسان ترست از دست باز داشتن

صورت قدرت

صورت قدرت ندارد و عاجزست از آنچه دشوارترست از صورت پذیرفتن عاجزتر باشد پس
این حالها دلیلست بر آنکه هست شدن او نه بذات بودست و آراسته بودن او مر استحالت را
به پذیرفتن صورتها دلیلست بر آنکه مر این صورت را که او بر آنست امروز از دیگری پذیرفتست
و باستحالت بدین صورت رسیدست پس گوئیم که صورت کننده او مر او را بدین صورت که هستی
او بذات هست صانع اوست و این خواستیم که بگوئیم و لله الحمد **قول پانزدهم اندر صانع
عالم جسم چیست** واجب شد بر ما که بر اثر اثبات صانع حکیم اندر چیزی صانع عالم جسم
سخن گوئیم و مر جویندگان حقایق را بتدریج از شناخت جسمانیات باثبات روحانیات رسانیم
تا چون بدین مراتب بر آیند اندر علم پس از آن سوی علم توحید راه بیابند از بهر آنکه هر که مر آفریده را
نداند مر آفریدگار را نتواند دانستن و هر که آفریده جز جسمانیات را نداند جز جسمانی مر خدای را نداند و این
شرکی محض است و خدای مر مشرک را نیامرزد چنانکه همی گوید قوله **إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ
بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ** و بیشتر از گروهی که همی دعوی مسلمانی کنند
و کشتن مر علما را بر خویشتن واجب دارند و متابع هوای فاسد و رای ناقص و اعتقاد باطل خویشند
بر آنند که فرشتگان جسمها اند که بپرند و باواز و حروف سخن گویند و کار ایشان عبادتست مر خدای را
و گویند که جبرئیل ع سوی رسول مصطفی صلی الله علیه و آله پران بیامدی و با او باواز و حروف
سخن گفتی و باز از پیش او باسمان بپریدی و گر خواستی خویشتن خردتر کردی و خواستی بزرگتر کردی
و این گروه که مر فرشته را نشناسند مر آفریننده فرشته را چگونه توانند شناختن و قول خدای تعالی
جز چنین است اندر حدیث جبرئیل ع که اعتقاد این جهال بر آنست از بهر آنکه خدای تعالی همی گوید مر قرآن را

روح الامین که او جبرئیلست بر دلِ رسول صلعم فرو آورد تا او بزبانِ تازی مردمانرا برساند از خدای تعالی بدین آیه که همی کوید قوله وَاِنَّهُ لَتَنْزِیلُ رَبِّ الْعَالَمِینَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْاَمِینُ عَلَی قَلْبِکَ لِتَکُونَ مِنَ الْمُنْذِرِینَ بِلِسَانٍ عَرَبِیٍّ مُبِینٍ و دیکر جای هم اندرین معنی همی کوید قُلْ مَنْ کَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِیلَ فَاِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَی قَلْبِکَ بِاِذْنِ اللهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَیْنَ یَدَیْهِ وَهُدًی وَبُشْرَی لِلْمُؤْمِنِینَ پس کوییم که انچه او بر دلِ فرو آید مرو را عقلی نباشد و انچه مرو را عقلی نباشد جسم نباشد بلکه روح باشد چنین که قول خدایست و انچه او جسم نباشد از و آواز نیاید پس درست کردیم بقول خداوبیان عقلی که این کروه از علمِ حق غافلند و بر خدای و رسول دروغ همی کویند و خدای تعالی بریشان لعنت کردست بدین آیه که همی کوید قوله تعالی قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ الَّذِینَ هُمْ فِی غَمْرَةٍ سَاهُونَ این کروهند که خود نداانند و چون مریشان را چیزی از آفرینش خدای تعالی بنمایند مرآنرا نه بینند و چون سخنی عقلی مریشان را شنوانند کوش بدان ندارند و از ستوران کمراه ترند و غافلان ترند چنانکه خدای تعالی همی کوید قوله تعالی وَلَقَدْ ذَرَاْنَا لِجَهَنَّمَ کَثِیرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا یَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ اَعْیُنٌ لَا یُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا یَسْمَعُونَ بِهَا اُولَئِکَ کَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ وَاُولَئِکَ هُمُ الْغَافِلُونَ و چون این جهال مر روحانیان را همی جسمانی دانند جز جسم چیزی هم نشناسند و از ایشان انکه پرهیزکارترست آنست که بتقلید همی کوید خدای جسم نیست و ایشان که این قول کویند نزدیکِ عقلا مشرکانند از بهر انکه جز جسم روحست و روحانیانند که آفریدکان خدااند

وهرکه مر خدایرا به آفریده مانند کند مشرک باشد پس باکوییم که خدای تعالی آفرید کار این دو کونه خلقت یکی جسمانی که آن بحواس یافتنست و دیکر روحانی که آن بظهورِ فعلِ خویش نزدیکِ عاقلان موجودست و جوهری است قایم بذاتِ خویش و اکنون کوییم که مردم از صانعِ حکیم مکلفست بر اندر یافتن مرین دو کونه خلق را که از و یکی کثیفست و دیکر لطیف و آن تکلیف مرورا از خدای تعالی بدانست که مرورا دو کونه آلت دادست که بدان مر چیزها را اندریابد یکی حواسِ ظاهر از چشم و کوش و جز آن و دیکر حواسِ باطن چون فهم و فکرت و جز آن بر مثالِ خداوندی که مر بندهٔ خویش را بیل و تبر دهد و مرورا به برزِ خویش فرستد تا به بیل مر زمین را بکند و به تبر مر چوب را ببرد و چون اندر یافتنی بدین دو آلت مخالف نیز مخالفِ یکدیکرند یعنی نه همه محسوس اند و نه همه معقول چنانکه مارا نه حسِّ بی عقل دادند و نه عقل بی حسِ و انچه بحس یافتنی است مر وهم را سوی یافتنِ او سبیلی نیست و انچه بوهم و فکرت یافتنی است مر حس را نیز اندر آن یافتن راهی نیست و نیز مر اندریابندهٔ محسوس را بعقل حاجت نیست چون مر دیدنیها و شنودنیها را و جز آن از محسوسات ستوران و جانوران بی عقل یافته اند و انچه معقولست و یافتنِ او بظهورِ فعلیست چو بس مر عقل را بر وجود او دلیلست و نیز انچه محسوست بذاتِ خویش بر وجودِ خویش دلیلست مر مردم را و انچه فعل بر و پدید آید جسمست پس واجب آید که انچه فعل از وست نه جسمست و انچه نه جسم باشد بحواسِ ظاهر یافته نباشد بلکه بحواسِ باطن یافته باشد پس پیدا شد که صانعِ این عالم ذاتِ یافتنِ مامر و را از راهِ فعلِ اوست یعنی فعلِ او که بر جسم همی پدید آید مر فکرتهایِ مارا بر وجودِ او دلیلست و اکنون باز جوییم تا چیست انچه فعل اندرین جوهرِ فعل پذیر از و همی پدید آید و از اقسام جسم پس از انکه انفعالِ او درست شدست فعل پذیر همی آید پس بنکریم اندر انچه بما نزدیکترست از موجودات بدین سبب

تا اندر این معنی چه بینیم اگر از آن چیز نزدیکتر بدانچه دورتر است دلیل گیریم و نزدیکتر چیزی از جملگی عالم
بما نیست که غایت جوهر منفعلست بدانچه از اجسام عالم فرود از وی جسمی نیست تا مر او را اندر آن فعل
باشد و او پذیرنده صورتهای بسیار است که فعل صانع عالم از او بر او و اندر او همی ظاهر شود و پس
از آن جسدهای ماست که بکلیت خویش منفعلست تا بدین صورت که بر آنست بدید آمدست
پس پیداست که مر هر اندامی را از اندامهای اندرونی که اندر جسد ماست قوتیست بر فعلی چنانکه
مر دل را گرم کردن جسدست و جنبانیدن رگهای جهنده مر او راست و مر جگر را قسمت کردن
غذاست بر جملگی جسد و مر هر اندامی را از اندامهای اندرونی فعلی خاصه است و همچنین مر اندامهای
بیرونی را از جسد مردم فعلهاست از دست گیرنده و پای رونده و از حواس ظاهر که مر هر یکی را
از آن فعلست و ما را معلومست که فعل اندرین اندامها چیزی است که آن نه جسمست از بهر
آنکه دل و جگر و جز آن بر جای باشد که اگر آن فاعل که این اندامها مر او را دست افزارهاست
از جسد بیرون شود نیز از این چیزها فعل نیاید و چون حال اینست که اندر جسد ما فاعلانند که فعلهای
همی کنند که مر ایشان را صانع حکیم بر آن گماشته است و آن فاعلان جسمانیان نیستند بل فعل
از ایشان بر این جسمها و اندامها همی پدید آید ظاهر شد که این فاعلان فرشتگانند که این همی
کنند که مر ایشان را فرموده اند و صفت فرشتگان اینست چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله
لا یعصون الله ما امرهم ویفعلون ما یؤمرون و فعل اندر جوهر زمین
در پدید آوردن صورتها از دو روست یکی از جوهری لطیف که آن اندر تخمها و نطفهاست
و دیگر از جواهر عالیست که مر هر یکی را از آن فعلیست اندر آنچه فرود از اوست و فعل از افلاک

وکواکب اندر جملگی

وکواکب اندر جملگی آن روانست و ما را معلومست که فعل همی آید اندر آن تخمهای نبات نه از
آن جسم همی آید که تخمست بلکه جوهر لطیفست اندر هر تخمی که فاعل اوست مر آن صورت را کز وی همی پدید آید و اندر
هر تخمی فاعلیست که مر او را بر پدید آوردن آن صورت قدرتست که او بدان مخصوصست پس اندر تخمهای نبات
نیز فرشتگانند بجوهر یکی و باشخاص بی نهایت و هر یکی از آن بر فعلی موکلست کز آن نگذرد و این همه فاعلان
باختلاف فعلهای خویش متفقند اندر بجای آوردن غرض صانع کلی از این صنع کلی و فعل از جسدهای ما
اندر آنچه ما را بر آن قدرت داده اند بر دو روی پدید آید یا آن باشد که مفعول ما بدان فعل ذاتهای ما
باشد یا آن باشد که مفعول ما بدان بیرون از ما باشد اما آنچه مفعول ما بدان ذاتهای ما باشد چون
دیدن و شنودن و بوییدن و چشیدن و بسودن است از ما مر چیزها را که این فعلهاییست که ذوات ما
بدان مفعول شود از بهر آنکه چون ما مر چیزی را ببینیم صورت آن چیز اندر بینایی ما بدان فعل کز ما آید مر حاست
نگرنده ما را از حال خویش بگرداند و آن چیز که ما مر او را ببینیم بحال خویش بماند و دیگرگونه نشود بدین فعل
کز ما آید و همچنینست حال فعلی کز ما آید بشنودن از بهر آنکه چون ما سخنی را بشنویم آن شنودنی اندر شنوایی
ما اثر کند و شنوایی ما از حالی که پیش از آن بر آن باشد بگردد و آن شنودنی بشنودن ما متغیر نشود
و همینست حال دیگر فعلها که از ما بحواس آید که بدین فعلها کز ما آید ذوات ما همی مفعول شود نه چیز
دیگر اما آنچه از فعل ما مفعول بدان بیرون از ما باشد بدو روی باشد یا بقولی باشد که بشنوانیم
مر کسی را چیزی که ذات او را بدان مفعول خویش کنیم یا بفعلی باشد که بکنیم از اشارتی یا صناعتی
از صناعات صورتی و جز صورتی اکنون بنگریم اندر آن فعل که منفعل بدان جوهر خاکست و فاعل
آن جوهر است که اندر تخمها و بیخهای نباتست بمشارکت اجسام عالم و نخست گوییم که آنچه اندر

نخست نه جسمست و جوهرست از بهر انکه جوهر جسم به مفعولست و فعل اندر جوهر مر عرض را نباشد بلکه مر
جوهر را باشد که بذات خویش قایم باشد پس کوییم که جهال امت همی کویند که فاعل این صنعتها خدای است
بوحدانیت خویش و چنان تصور کرده اند که خدای تعالی باب همی خاک را تر کند و باتش همی اشیا را
کرم کند و تخم کندم مر خاک و آب را همی کندم کرداند و بخاک همی درخت را بر پای دارد و مر چیزها را این
چیزها هیچ فعلی نیست و این همه فعلها همی خدای کند بفردانیت خویش و ما کوییم که این اعتقادی فاسد
و تصوری بی معنیست از بهر انکه اکر چنین بودی که مر هر چیزی را فعلی نداده بودی مر آهن را باب نرم
کردی و مر خاک را باتش بیاغشتی ولیکن این محالست پس پیدا شد که مر هر چیزی را فعلیست از تقدیر صانع
حکیم که مر او را از آن کذشتن نیست و نیز اکر مر جواهر عالم را فعل نبودی قسری و کسی باتش خانه کسی بسوختی
بایستی که انکس بدان فعل کناه کار نبودی و مر آن خانه را خدای سوخته بودی و اکر کسی کاغذ و شکر
کسی را باب تباه کردی آن فساد خدای کرده بودی و اکر این فعلها بدین چیزها خدای تعالی همی
کند نیز لازم آمدی که خدای تعالی بزبان ما دروغ کوی بودی و بدستهای ما دزد و بچشم ما خاین
و بفرج ما زانی و اکر چنین بودی بر ما از چنین فعلها هیچ حرج نبودی و عقوبت بر ما بدین چیزها
که از و آمدی ستم بودی تعالی الله عما یقول الظالمون علوا کبیرا
و چون این سخن زشت و محالست کوییم که صانع عالم جسم جوهری لطیفست و مر او را با جسم
بجوهریت مشاکلتست و او نه جسمست و فعل از و اندر جسم پدید آینده است بی انکه مر آن جوهر را
با این جوهر آمیختنی هست و اندر و فرود آمدنی نیست جز این بر مثال فرود آمدن روشنائی اندر
جوهر بلور و کذشتن اندر و بی انکه اندر بلور کشادکی هست یا سوراخی تا نور آفتاب اندر و شود

وحکما علم فلسفه

وحکماء علم فلسفه مر آن فعل کلیرا اکر از آن جوهر بر عالم منفعلست بنام طبیعت کفتند و این جوهر لطیف که صانع
عالمست مر هر یکی را از اجسام عالم فعلی داده است که مر آن جسم را از آن فعل کذشتن نیست و اندر هر یکی
از تخمهای نبات و بیخهای آن قوتی نهاده است که آن قوت بر آن مثال که یافتست رونده است و
آراسته شدن شخصهای موالید با ثار این فاعلان بر درستی این قول که ما کفتیم مرین جوهر لطیف فاعل را
با آن جوهر کثیف منفعل بجوهریت مجانستست کواست از بهر انکه لطافتها و آرایشها اندر جوهر جسم
آینده است و همی دانیم که این لطایف و آرایش اندرین جوهر از جوهری دیکر همی آید عرضی و لازم
همی شود بحکومت عقل که لطافت و آرایش مر آن جوهر دیکر را ذاتی است نه عرضی و اکنون بنکریم تا
مرین دو جوهر را با یکدیکر مجانستی هست یا نه پس کوییم که چیزی مر چیزی را یا جنس و مشاکل بود یا ضد
و مخالف باشد و معلومست که ضد از ضد آرایش و بها و نور نپذیرد بلکه ضدان مر یکدیکر را
تباه کنند و از یکدیکر بزنند و پیداست که جوهر جسم منفعل از آن جوهر لطیف فاعل بر لطافت
و آرایش و فواید شونده است پس پیدا آمد که میان این دو جوهر مجانست و موافقت است
و خدای تعالی از آن برترست که چیزی مر او را مشاکل و مجانس باشد پس مر آن جوهر را که لطیفست
و با جسم مجانست دارد نفس کلی کوییم و اکر کسی مر او را بنامی دیکر کوید با او بنام مضایقت نکنیم
پس از انکه بداند که او صانع عالم جسمست و از جوهر فرشتکانست که بفرمان خدای تعالی کار کنند
و کوییم که خدای تعالی پدید آرندهٔ این جوهر لطیف فاعلست که مر او را بدلیل فعلهای او توان شناختن
بعقل و تمیز و فکرت و تدبیر و این جوهریست فاعل چنانکه جسم جوهریست منفعل و چنانکه این جوهر منفعل
آراسته شدست مر پذیرفتن فعل را بی انکه مر او را خواستی است اندر آن جوهر فاعل نیز آراستست

مر به‌آوردن فعل را بخواست و قصد و این سخنی است بترازوی عقل سنجیده و بمکیال عدل پیموده
ازبهر آنکه ظاهرست که مر منفعل را خواست و ناخواست نیست و ظهور فعل که حاضرست فاعل ثابت
پس لازم آید که مر فاعل را خواست و ناخواست باشد ازبهر آنکه فاعل و منفعل بر دو طرف نقیض ایستاده‌اند
و چنانکه انفعال دلیل عجز و فرمان برداریست فعل از فاعل دلیل قدرت و فرمان رواییست ازبهر
آنکه عجز و قدرت و فرمان روائی و فرمان برداری که صفتهای این دو جوهرند نیز از اطراف نقیض‌اند
و گوییم که جوهر فاعل لطیفست و بسیط و جوهر منفعل کثیف و مرکبست و این جوهر که فاعلست متکثرست
بکثرتی که عدد بران نیفتد و آن جوهر منفعل بتکثر اجزای آن جوهر فاعل نیز متکثرست بتکثری که زیر
عدد است یعنی اندر دانه گندم دو جوهرست یکی لطیف که او فاعلست و دیگر کثیف که او منفعلست
پس آن جوهر ابداعی که اندر گندمست و لطیفست اندر جوهر جسم بسیار هزار هم چو آن گندم بکند که اندر
هر یکی ازان و انها همان جوهر باشد که اندران نخستین گندم بود و پس پیدا آمد کاندر تخم نبات قوتی متکثرست
بی نهایت و چون آن بسیارها همچون خویشتن پدید آورد کاندر هر یکی نیز قوتی بی نهایت آمد بدین فعل
که این جوهر فاعل کرد بسیاری پدید نیاورد که عدد بران افتاد ازبهر آنکه بی نهایت از بی نهایت بیشتر
نباشد و چون حال چنین است ظاهر شد که آن جوهر فاعل کاندران دانه بود بسیاری پدید آمد که عدد بران
نیفتاد بلکه عدد بر آن و انهای شخصی اوفتاد که جوهر منفعل بدان صورت پذیرفت پس گوییم که از صانع عالم
جسم دو قوت فاعله اندر عالم ظاهرست یکی قوت نامیه که آن صورتگر اشخاص نباتست با بسیاری
انواع آن و دیگر قوت حسی که آن صورتگر اشخاص حیوانست با بسیاری انواع آن و هر یکی ازین دو فاعل
بران گماشته است که مر نوع خویش را بزایش نگاه دارند و هر یکی ازان مانند خویش بسیاری پدید آرند شخص

وازان بگزرند

وازان بگزرند و این هر دو قوت فاعلانند اندر جسم و ازاثر بر موثر دلیل شاید گرفتن پس این فاعلان
جزوی بدین افعال گزشتن همی پدید آید دلیلانند بر آنکه آن جوهر لطیف کلی که او صانع عالم جسمست
مانند خویش همی حاصل آرد بدین صنع کلی آنگاه گوییم اندر بیان این قول کاندر عالم جسم که مصنوع
کلیست از مردم شریفتر چیزی پدید نیامدست لاجرم فعلهای او تمامتر از همه فعلهاست بدانچه ذات
او بفعل او منفعلست و دلیل بر درستی این قول آنست که مردم خویشتن را نعت کنند بر فعلهای ستوده
و بازایستند از فعلهای نکوهیده و آن فاعل که ذات او بفعل او منفعل باشد آن فعل بر غایت و نهایت
باشد و او نزدیکتر مصنوعی باشد بصانع عالم جسم بترکیب خویش و از جوهر صانع کلی باشد بنفس خویش
و دلیل بر درستی این قول آنست که هرچه بر او صنع صانع کلی رونده است صنع مردم بر قدر جزویت او
ازان کل نیز بر رونده است چنانکه صنع صانع کلی بر طبایع رونده است بدانچه مر هر یکی را ازان
کاری فرمودست بکلیات آن که بران همی روند مردم نیز مر بعضهای طبایع را کارها همی فرماید
که آن اجزای طبایع از فرمان او نگذرند چنانکه مر بعضی را از آب اندر گردانیدن آسیابها و دولابها
و جز آن همی کار فرماید و بارهای گران اندر کشتیها و عمها بر پشت آب از جائی بجائی برد و اندرین
کار بستن اوست مر اجزای آب و باد را و مر باد را اندر گردانیدن آسیاها بجایها و قوی کردن مر
آتش را بدو از بهر گداختن گوهرها و پختن و بریان کردن طعامها و جز آن کارها همی فرماید و مر آتش را
بسیار رویها کارها همی فرماید و مر بعضهای خاک را اندر بناها و ساختن خشت پخته و سفال و آبگینه
و جز آن از وی همی بطاعت خویش آرد پس گوییم که چون صنع مردم بصنع صانع عالم نزدیکست از
دو بیرون نیست یا مردم از صانع عالم اثرست یا جزوست و اثر از موثر چنان باشد که دیری از دو

و درودگری از درودگر که ظهور او که از اثرست جز اندر اثر پذیر نباشد چنانکه دبیری بر کاغذ باشد
و درودگری بر چوب و از اثر فعل بنیاید و فعل از مردم ظاهرست پس درست شد که مردم از صانع
عالم اثرست و چون اثرست ازو جزوست و روانیست که مردم از خدای تعالی که مبدع حقست
و با عزت و قدرت که مر هیچ چیز را اندر صنع او که آن ابداعست مشارکت نیست جزو باشد بلکه
واجبست بحکم این مشارکت که مردم را با صانع عالم جسمست اندر صنع که مردم از نفس کلی که صانع
این عالمست جزو باشد و نیز دلیل بر آنکه صانع عالم جسم نفس کلیست و او جوهری لطیفست
که مر ورا بفعل او شاید دانستن و او بر جسم پادشاست و او نه آن فرد احد صمدست که خدای تعالی
است که این دو گونه فاعل جزوی که هر یکی از آن متنوعهای بسیار متنوعست اندر عالم ظاهرست
یکی نفس نباتی و دیگر نفس حیوانی و فعلهای این دو نفس برتر از فعلهای طبایعست از بهر آنکه
طبایع بفعلهای خویش مطیعند مر این دو نفس را بر تمام کردن مصنوعات با ایشان چنین که همی
بینیم که افلاک و فلکیان و جز آن از طبایع جوهر فاعل را که اندر دانه گندم یا اندر دانه خرماست
بفعلهای قسری خویش که دارد و مر آنرا همی گروهی طبع گویند مطیعاند بر تمام کردن فعلهای ایشان
بسبب آنکه آن جوهرها که اندر دانههاست اجزای نفس کلی اند و فعل ایشان شریفتر از افعال طبایعست
و هم برین ترتیب آن فاعلان نامی که فرود از فاعلان حسی اند بفعلهای خویش نیز مطیعاند
مر فاعلان حسی را اندر تمام کردن فعلهای ایشان نه بینی که نباتها یاری دهنده اند مر هر
حیوانی را که ایشان بر تمام کردن صورت و بپای داشتن نوع خویش یاری خواهد اعنی اگر مردم
گندم را خورد بصورت مردم شود و مر او را بر افعال مردمی یاری دهد و اگر گاو خوردش بصورت

گاو شود

گاو شود و مر او را بفعل گاوی یاری دهد و این طاعت که نبات مر حیوان راست همان طاعت است
که طبایع مر نبات راست برابر پس گوییم که مردم غایت صنعت صانع عالم جسمست و باز پسین
مصنوعیست از بهر آنکه صنع اندرو بنهایت رسیده است و بمثل عالم بکلیت خویش درختست که مردم
بار آن درختست که نه بهتر ازو بر درخت چیزی باشد و نه سپس تر ازو بر درخت چیزی پدید آید و مردم
نوع الانواعست آنگاه گوییم که شرف مر نبات را بر یکدیگر بحکم شرف در حیوانست که فعلهای خاص
آن دو حیوان از ایشان بدان پدید آید چنانکه چون مردم را بر اسب شرفی ظاهرست بدانچه اسب
مر او را مسخرست و فعل خاص مردم عقل و تمیزست و فعل خاص اسب شتافتن است با بار گران و آلت
پذیرفتن عقل و تمیز مر مردم را از خوردن گندم قوی شود و قوت بر شتافتن و بار کشیدن مر اسب را
از خوردن جو افزاید همی دانیم که گندم از جو شریفترست و شرف حیوانات بر یکدیگر بپذیرفتن
ایشانست مر اخلاقی را که مردم بسزاوار آن دارد و آن اخلاق از ایشان بطاعت مردم پدید آید
و این شرف نه بدانست اندر حیوان که مردم را ازو غذاست و بس چنانکه اندر نباتست بل بوجهی دیگر
و از بهر آن چنین است که حیوان با مردم اندر یک جنسست و نبات از ایشان دورست و هر چند که هر دو
نوعها اندر مر جنس جسم نفسانی را پس گوییم که هر حیوانی که مردم را طاعت دارد شریفتر از آن حیوانست
که مردم را طاعت ندارد و تفاوت حیوانات مطیع بر یکدیگر نزدیک مردمان باندازه همتهای
مردمانست اندر آن منافع کز آن گیرند اندر زندگی گذرنده خویش اعنی مردم هست که سوی او
گاو عزیزتر از اسبست و کس هست که منافع او از خر بیش از آنست کز اسب اما هر حیوانی که خوی
مردم را بیشتر گیرد سوی مردم قیمتی شود چون اسب و باز و یوز و جز آن و بدین شرح که کردیم ظاهر

شد کاندر عالم نخست فعل مر طبایع راست که بحرکات طبیعی متحرک کند و هر حرکتی فعلی ناقص باشد بقول
حکما و دیگر فاعل نفس نامیست که اندر تخمها و بیخهاست و سه دیگر فاعل نفس حسی است که آن اندر حیوانات
و نطفههاست و این هر سه فاعل بفعلهای خویش مردم را که او اصنع قوی ترست مطیعانند و چون
حال اینست ظاهر شد که مردم بصانع کلی بغایت نزدیکست بلکه جزویست ازوی بدان برهان
که پیش ازین گفتیم و بدان نیز که همه مطیعان نفس کلی که او صانع عالمست مر آن فاعل را مطیعند و
درست کند مر این معنی را قول خدای تعالی که همی گوید وَسَخَّرَ لَکُمُ الْفُلْکَ لِتَجْرِیَ فِی الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ
وَسَخَّرَ لَکُمُ الْأَنْهَارَ وَسَخَّرَ لَکُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَیْنِ وَسَخَّرَ لَکُمُ
اللَّیْلَ وَالنَّهَارَ و چون این مصنوعات که فاعلانند برین ترتیب که شرح کردیم مر یکدیگر را
مطیعانند و مردم یکیست از فاعلان که از جمله مصنوعاتست و برتر از صنع او جز صنع صانع کلی صنعی
نیست و برتر از و جز صانع کلی صانعی نیست لازم است از حکم عقل که بر و طاعت صانع کلی واجبست
از بهر آنکه اندرین نوشته الهی همی نماییم مر خردمندان را که بر هر فاعلی که فرودتر از مردمست طاعت
آن فاعل که فروتر از وست بخط آفرینش نوشتست تا بمردم رسیدست که بر حیوان و جز آن طاعت
او لازمست و همی دارند و برتر ازین فاعل که مردمست جز صانع عالم صانعی نیست پس درست کردیم
که بر مردم بخط الهی طاعت صانع عالم نوشتست و بر عقب این سخن گوییم که طاعت از منفعل باز
پسین که آن زمینست مر فاعل بازپسین را که آن اندر تخم نباتست بدانست که مر آن صورت را که او برانست
بپذیرد و بدان صورت شود و دیگر طبایع که برتر از خاکند و مر ایشان را از فعل نصیبست یاری دهنده اند
مرین فاعل نباتی را و بطاعت خویش آوردن مر آن منفعل بازپسین را و همینست حال اندر طاعت

نبات مر حیوان را که نبات بصورت حیوان شود چون مر او را مطیع شود و فعل او ازو بشود و بفعل حیوان
رسد و چون این ترتیب شناخته شود گوییم که طاعت مر مردم صانع عالم را بجا آوردن فعلهای او باید و
مردم را دو قوتست که او بدان از دیگر حیوان جداست یکی علم و دیگر عمل بدان پس باید که مردم
بعلم و عمل مر صانع خویش را طاعت دارد تا بصورت صانع خویش شود و چون ازین کالبد
جدا شود فعل او فعل صانع عالم باشد همچنانکه چون نفس نامی مر کالبد خویش را دست باز داشت فعل
او فعل حیوان شد و هر که اندرین عالم حکیم ببصیرت بنگرد ببیند که این عالم عملست بعلم کرده و شناسد
که نفس کلی بدین صنع مر مبدع حق را همی عبادت کند و چون علت عمل نیازست و بی نیازی
نیازمند را از کار کردن بعلم حاصل آید ظاهرست که عمل میانجیست میان نیازمندی و بی نیازی
و هر نیازمندی که دست بکار اندر زند به بی نیازی رسد پس پیدا شد که صانع عالم ازین صنع
که همی کند بی نیازی را همی جوید و چون ازین عالم برتر از مردم چیزی همی حاصل نیاید این حال دلیلست
بر آنکه بی نیازی نفس کلی اندر حاصل کردن مردمست از مردم که مر او را بطاعت خویش خواند چنانکه
گفت یَا أَیُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّکُمُ الَّذِی خَلَقَکُمْ و نیز دلیل بر آنکه مردم
نزدیکتر چیزیست بصانع عالم آنست که صنعتهای او بر مقتضای عقلست و آثار حکمت اندر
صنعتهای او پیداست همچنانکه اندر صنعت صانع عالم پیداست و چون شرف صنع بحکمتست
و حکمت اثر عقلست و صنع مر نفس راست و حکمت مر عقل را این حال دلیلست بر آنکه عقل از
نفس برترست و شرف نفس بعقلست و چون از جمله فاعلان که یاد کردیم هیچ فاعلی از عقل
بهره نیافتست مگر مردم نیز ظاهر شدست که مردم نزدیکتر چیزیست بصانع حکیم بدان روی

با عمل و علم طاعت دارد
همین سبب بود که مردم را

کز آنچه شرف صانع عالم بدانست و آن عقلست که شرف نفس بدوست مردم بهره یافت و چون پدید آمد
که مردم بغایت نزدیکست بصانع عالم و از جنس اوست و هر چیزی سوی آنچه مر او را جنس و شکلست
میل و غایت دارد و با او موانست کند و از مخالف خویش بپرهیزد و اندر عقل ثابت شد که خواننده
مردم مر مردم را سوی طاعت خویش از جنس اوست و آن نه باریست که احد و صمد و فردست
که هیچ مر او را مثل و کفو نیست و چون بدانچه نفس مردم بر جملگی چیزهای عالم حاکمست چه بشناختن
مر ذوات طبایع و افعال آن را و چه بطاعت یافتن از چیزهای عالمی ظاهر شدست که جوهر مردم
جوهر صانع عالمست و از حکومت عقل واجبست دانستن که صانع عالم مرین هم جوهر خویش را
بطاعت خویش همی بدان خواند تا مر او را همچو خویشتن کند و در خبرست از رسول مصطفی صلعم
که گفت بحکایت از خدای تعالی که مر او را گفت بگوی مردم را این خبر یا بنی آدم اطعنی
اجعلک مثلی حیا لا یموت و عزیزا لا یذل و غنیا لا یفتقر و قول خدای
که همی گوید قوله ومن احسن دینا ممن اسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة
ابرهیم حنیفا واتخذ الله ابرهیم خلیلا دلیل است بر آنکه میان دوست گیرنده
و دوست گرفته مجانست هست اما سخنی کلی اندر نام الله آنست که گوییم هر مطاعی مر مطیع خویش را
چون مطاع فرمان گذار خدای باشد بمنزلت خدای باشد نه بینی که طاعت رسول طاعت خدایست
چنانکه همی گوید قوله من یطع الرسول فقد اطاع الله و نیز دلیل بر آنکه مردم از جوهر
صانع عالمست آنست که مردم از بهر پدید آوردن صنعتهای خویش دست افزارها سازد بر
مقتضی حکمت که آن دست افزارها بر اختلاف صورتها و فعلهای خویش مر او را اندر حاصل کردن

مقصود او

مقصود او طاعت دارند همچنانکه این فاعلان که یاد کردیم از طبایع مختلف صورت و فعل و نفوس
نامی و حسی مر صانع عالم را اندرین فعل کلی مطیعانند چنانکه خایسک و سندان و سوهان و جز آن مر
زرگر را و تیشه و دست اره درودگر را مطیعانند و مر نفس ناطقه را اندر راست کردن این خانه بر دست
افزارها که جسدهاست از جوهر ظاهر و باطن نیز دست افزارهاست مختلف صورت و فعل چون معده
و امعا و دل و جگر و جز آن که هر یکی از آن اندر ساخته کردن این خانه پر آلت از بهر او مر او را مطیعند
همچنانکه کواکب و افلاک اندر راست کردن این خانه پر آلت که عالمست مر صانع عالم را مطیعند
پس ظاهر کردیم که صانع عالم جسمی نفس کلیست و مارا برین قول گواهی داد این نفسهای جزوی
کاندر اجسادست و هر یکی از آن صانع جسدیست و پیدا کردیم که یاری دهنده مر نفس کلی را
برین صنع عظیم عقل کلیست و مارا برین قول همی گواهی دهد استواری و نیکویی مصنوعاتی
کز نفس جزوی همی آید چون مر او را از عقل یاری باشد و این دلیلهاییست که ما یاد کردیم که مر خردمندان را
ظهور آن از این دو چیزست که بما نزدیکست یکی زمین و یکی جسد ما هر که بچشم خرد اندر آفرینش
بنگرد و مرین قول را که گفتیم تامل کند و ازین دو گواهی نزدیک بر درستی این قول گواهی خواهد
مر آفریدگار خدای را بشناسد و زان بر وحدانیت خدای نشان یابد چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله
وفی الارض آیات للموقنین وفی انفسکم افلا تبصرون این قولی مبرهن و
شافیست مر اهل بصیرت را ولله الحمد **قول شانزدهم اندر مبدع و ابداع و مبدَع**
عادت بیشتر از حکمای دین آن بوده است که بآغاز کتاب سخنی اندر توحید گفته اند یعنی که صواب آنست
که نخست سخن از خدای گفته شود که نخست اوست و ما گوییم که بر خردمندان واجبست که سخن بر ترتیب

گوید واز آفریدگان سخن آغاز کند و با آفریدگار رساندش و چون همی بیند که نخست مردم را حواس آمد
از آفرینش و پس از آن بزمانی دراز محسوسات را بحواس اندریافت آنگاه عقل بدو و پس ازان بتوسط
وحواس مر ورا از محسوسات بر معقولات دلیل شد باید که خردمند نخست سخن اندر محسوسات گوید اندر
مصنّفات خویش آنگاه بتدریج مر شنوندگان و خوانندگان را بشناخت توحید رساند و ما چون اندرین
کتاب تا این غایت سخن گفتیم اندر آنچه واجب آمد بر ترتیب آفرینش صواب آن دیدیم که برین جایگاه
اندر مبدع حق و ابداع و مبدَع سخن گوییم و از حجتهای عقلی مر قول گروهی را که اختراع و ابداع را
منکر شدند و سوی اثبات مبدع حق راه نیافتند چون مر دین حق را از رسول مصطفی صلی الله
علیه وآله نپذیرفتند و از پس هوای هلاک کنندهٔ خویش رفتند بقولی مشروح بگوییم چنانکه عالم
مارا بر درستی آن گواهی دهد و بر اختصار سخن بگوییم نه چنانکه پیش از ما مصنّفان گفته اند بی بنیادی
استوار و بی استشهادی از اعیان عالمی بر درستی آن و بدان بر ضعفای امت ریاست جسته اند
و سخن را بنامهای غریب و گفتهای بی معنی بیاراسته اند تا متابعان ایشان گمان بردند که این
سخنانی سخت بلندست و مر عجز را بنا دانستن ازان مقصود گوینده را سوی خویش گرفتند و این
قول مشروح که ما قصد آن کردیم که بگوییم اینست که گوییم هر موجودی که در عالم جسمانیست
معلولست و هر معلولی بعلت خویش پیوسته است و محدثست پس عالم که معلولست محدثست
و مر محدث را قدیم علتست و علت از معلول جدا نشود و آنچه وجود او بوجود جز او باشد
وازو جدا نشود جفت کرده باشد و مر جفت کرده را جفت کننده لازم آید و آن جفت کننده که
علت را با معلول جفت کند عالی باشد و او فرد احد صمد باشد بی هیچ پیوستگی که مر چیز را با او

باشد

باشد بآنچه مبدع از و اثر باشد و مر اثر را با مؤثر پیوستگی نباشد و اکنون بشرح این قول مجمل
که گفتیم باز گردیم و سخن اندرین معنی از مردم گوییم از بهر آنکه بر مردم از آفرینش تکلیف آمدست تا باز
جوید از اجزای آفرینش عالم و آن تکلیف کننده مر ورا عقلست که برو موکّلست و همیشه مر ورا این
تقاضا همی کند و مر ورا برین بازجستن همی دارد و خدای تعالی همی تهدید کند مر آن کسها را کزین مهمّ
عظیم غافل باشد بدین آیه که همی گوید قوله اَوَلَمْ یَتَفَکَّرُوا فِی اَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللّٰهُ
السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَیْنَهُمَا اِلَّا بِالْحَقِّ پس گوییم که معلولات یکی مر دیگری را علت
نزدیکتر او بد او مادر و پدر اوست و علة دورتر او غذاست و از بهر آن گفتیم که هر مردمی معلولست
و پدر و مادر و غذای مر ورا علتها اند که معلول آن باشد که چون مر علت او را بر گیری او برخیزد
و آنچه به برخاستن او چیزی دیگر برخیزد او علت آن دیگر باشد و پیداست که اگر مادر و پدر نباشند
مردم نباشد و اگر غذا نباشد مردم نیز نباشد و پدر و مادر میانجیان بوده اند میان مردم و
میان غذا از بهر آنکه این علت یعنی غذا از و دور بوده است بسبب ضعیفی او از پذیرفتن آن
تا چون بمیانجی مادر و پدر بدان نزدیک شد و قوی گشت و بعلت خویش پیوست اعنی غذا را
بی میانجی بتوانست پذیرفتن آنگاه از میانجیان بی نیاز شد و غذا که او علت مردست معلول
طبایعست از بهر آنکه اگر طبایع برخیزد نبات برخیزد و غذا نباتست مر حیوان را و طبایع نیز
معلولست از بهر آنکه مفردات آن از گرمی و سردی و تری و خشکی علت اند مر طبایع را
و اگر این مفردات برخیزد مر طبایع را وجود نماند و اکنون گوییم که پدید آوردیم که مردم و مادر
و پدرش و غذاش و طبایع همه معلولاتند از بهر آنکه وجود معلول بوجود علت خویش باشد

و پیداست که وجودِ مردم بوجودِ مادر و پدر اوست و وجودِ مادر و پدرش بوجودِ غذاست و وجودِ
غذا بوجودِ نباتست و وجودِ نبات بوجودِ طبایعست و وجودِ طبایع باجتماعِ مفرداتست بار داز
آن و نه مر حاملِ مفرداتِ طبایع را بذاتِ خویش بی آن حاملِ خویش وجودست و نه مر آن حامل را
مفردات را بی مفردات وجودست پس گوئیم که چاره نیست از پدید آرندهٔ مرین ناپدید ازا
وازجفت کنندهٔ مرین جدا آن را تا چون جفت گشتند آن برگیرندهٔ مفردات که مر آن را هیولی
گویند بدیشان پدید آمد بذاتِ خویش و موصوف گشت چون صفات را بیافت و این مفردات
بیاریِ او بلکه بپذیرایِ او فعلهایِ خویش را پدید آوردند پس گوئیم که جفت گشتنِ این چهار
مفرد با این حامل که یاد کردیم آغاز حدث بود و گواهی داد مارا بر درستیِ این قول گشتنِ
این مفردات بر این چیز که برگیرندهٔ ایشانست چنانکه گرمها همی سرد شود و سردها گرم و خشکها تر همی شود
و ترها خشک تا همان برگیرنده که او آتش است بوقتی دیگر همی نامِ او آب باشد و گشتنِ حالِ چیز
بر حدثِ او گوا باشد پس ظاهر کردیم که طبایع مرکب با مفردات و برگیرندهٔ ایشان همه محدثاتند
آنگاه گوئیم که این طبایع که او چیزی نیست مگر این صورتها و برگیرندهٔ آن و مر هر یکی را از این چیزها
که علتهایِ وجودِ طبایعند بذاتِ خویش قیام نیست روا نباشد که فرازآرندهٔ یکدیگر باشند
از بهر آنکه اگر چنین باشد روا باشد مر چیزی را که بذاتِ خویش قایم نباشد فعل باشد و این محالست
و چون طبایع معلولست که مر علتهایِ او را بذاتِ خویش قیام نیست و این معلول حاضرست چاره
نیست از آنکه مرین صفتهای را با این موصوف فرازآرنده است که محدث از و پدید آرد قدیم باشد
و اکنون بازجوئیم از علتِ این محدث بازجستنی تمام و سببِ این بازجستن باز کردیم مردم که او

معلولست و ما سخن را بدین جای از و رسانیدیم و گوئیم که مردم معلولست و علتِ او نیز نفس است
که گردآرنده و نگاه دارندهٔ مر طبایع را اوست اندر جسدِ مردم و نفس مر جسد را بمنزلتِ صورتست
مر هیولی را و گواهی دهد مارا بر درستیِ این دعوی ظاهر شدنِ جسدِ مردم از نفس چون ظاهر شدنِ
هیولی بصورت و ظاهر شدنِ افعالِ نفس از راهِ جسد چون ظاهر شدنِ افعالِ صورتهایِ مفردات
از راهِ هیولی و شرفِ جسد بنفس چون شرفِ هیولی بصورت پس گوئیم که فرازآمدنِ این صورتهای
مفردات از گرمی و سردی و تری و خشکی با این برگیرندهٔ ایشان که هیولی نامست تا طبایع از آن
هستی یافتست و صورتِ عالم بر طبایع بایستادست بفعلِ نفس است و آن نفسِ کلیست که نفسِ
انسانی اندر عالم اجزایِ اوست و گواهی دهد مارا بر درستیِ این قول فرازآمدنِ لطایفِ این
طبایع و پذیرفتنِ ایشان اندر آن فرازآمدن مر صورتهایِ دیگر را پس از آن صورتِ پیشین
اندر جسدِ ما که صورت او برین لطایفِ طبایع بر مثالِ صورتِ عالمست بر طبایعِ کلی و فعلِ این
نفسِ جزوی کاندر ماست اعنی که چون همی بینیم از فعلِ این نفسِ جزوی که مرین طبایعِ درشتِ
تیرهٔ بی حس را همی مصفا کند و از و چندین گونه آلت همی سازد کاندر جسدِ ماست که مر هر یکی را
از آن صورتی و فعلی دیگرست چون دل و جگر و جز آن و چون گوشت و استخوان و جز آن که زین
صورتها و فعلها مر طبایعِ بسایط را هیچ نیست و مر جسد را با این ترکیبِ عجیب همی حس دهد و چون
این نفسِ جزوی که صانعِ این جسد برشکفتی اوست دست ازین مصنوع که جسدست باز دارد
مرین را از این صورتها و فعلها و لطافتها هیچ چیز نماند بلکه بدان اصول باز گردد که نفسِ جزوی مر او را
از آن جدا کرده باشند و چون عقل پرورده شده باشد بعلمِ حقایق بداند این فرازآوردها از آن

اصلها بود و بدان بازگشت این حال بارها همی گواهی دهد که مرین طبایع را از مفردات و برگیرندهٔ
آن نفس کلی فراز آورده است و از آن مر صفوتها را و لطافتها را جدا کرده است و از آن آلت ساخته است
مرین صنعت را و آن آلت افلاک و نجوم است تا بدان آلت بر باقی فعلهای طبایع کار همی کند
و اگر نفس کلی ازین مصنوع که عالم است دست باز دارد همگی این صورتها از صورت پذیر جدا
شوند و مر طبایع را هستی نماند همچنانکه بدست باز داشتن نفس جزوی هستی آن مصنوع که او ساخته
بود برخاست و اگر کسی گوید چو نفس جزوی دست ازین مصنوع جزوی باز داشت صورتهای او
ازین مصنوع برخاست که این نفس مر آن را بر آن اصول نهاده بود و اصلها همی بطبایع باز گردد
پس چون این نفس کلی دست ازین مصنوع کلی باز دارد واجب آید که مفردات طبایع و برگیرندهٔ
آن از یکدیگر جدا شوند و بحال جدائی بایستند جواب ما مر او را اینست که گوییم گرمی و سردی
و خشکی و تری صفتها اند و صفت را بی موصوف بذات خویش وجود و قیام نیست و آنچه مر او را
همی هیولی گویند مر صفتها را او برگرفتست وجود او بدین صفتهاست و بی این صفتها مر او را نیز
بذات خویش قیام نیست و حجت معقول بر درستی این قول آنست که گوییم خردمند را معلوم است
که آنچه او مر گرمی را بپذیرد گرم نباشد از بهر آنکه اگر خود گرم بودی مر گرمی خود پذیرفته بودی و بایستی
که مر آن را نه پذیرفتی و همچنین آنچه مر سردی را بپذیرد نیز سرد نباشد و همین است سخن اندر پذیرندهٔ خشکی
و تری و چون ما جوهری ثابت کنیم که آن پذیرندهٔ این مفردات بوده است با آغاز حدث واجب آید
که آن جوهر بذات خویش نه گرم بوده باشد و نه سرد و نه خشک و نه تر تا مرین صفات مختلف
متضاد را بپذیرفتست و عقل مر چیز را بصفت او ثابت کند و آنچه مر او را هیچ صفت نباشد ناموجود باشد

واگر کسی گوید

و اگر کسی گوید مر نفس را ازین صفتها چیزی نیست و او موجود است گوییم که وجود او بظهور فعل او ثابت است
و مر جوهر منفعل را وجود او بصفات اوست که بر ذات او باشد و آنچه صفات ازو منتفی باشد آن چیز
بذات خویش قایم نباشد پس ظاهر کردیم که علت هستی طبایع اندر جسدهای ما نفس جزوی است
و مر نیست شدن آن را بدست باز داشتن نفس ازو بر آن گواه آوردیم و اکنون گوییم که چنانکه وجود
این کار پذیر که جسم است بدین کارگر است که نفس است وجود فعل نفس نیز بوجود این فعل پذیر است و اگر
مر نفس را فعل نباشد او نفس نباشد و وجودش نباشد چنانکه پیش ازین بیان کردیم پس درست کردیم
که این دو چیز علت و معلول اند و از یکدیگر جدا نشوند البته آنگاه گوییم که اندرین مصنوع کلی که عالم است
آثار حکمت و فعل جز حکمت از بهر آنکه فعل بی حکمت بسیار است و شرف فعل بحکمت است پس واجب
آید ازین ترتیب که شرف خداوند فعل بخداوند حکمت باشد و مر فعل را که او شرف پذیر است خداوندی
یافتیم و آن نفس است پس لازم آید که مرین شرف را که او حکمت است نیز خداوندی باشد و ما مر آن خداوند
حکمت را عقل گوییم پس پیدا شد که شرف نفس بعقل است و آن چیز که شرف او بچیزی دیگر باشد
آن چیز تمام کنندهٔ او باشد و آنچه مر چیزی دیگر را تمام کننده باشد او علت آن چیز باشد و چون عقل
تمام کنندهٔ نفس است پیدا آمد که عقل علت نفس است و نفس معلول عقل است بدانچه ازو شرف پذیر است
و بدو تمام شونده است همچنانکه جسم که او معلول نفس است ازو شرف پذیرنده و تمام شونده است و گواهی
بر جوهریت عقل و تمامی و شرف او بر تمام کردن او مر نفس را از آفرینش گواهی خواهیم بدانچه گوییم
هر تمامی را بر ناقص شرفست و تمام شدن ناقص نباشد جز بتمامی دیگر یعنی آن دیگر جز ذات ناقص باشد
و شرف نفس مردم بر هر چه موجود است اندر عالم ظاهر است پس او تمامتر از دیگر چیزهای عالمست و شرف

نفس مردم بر دیگر چیزها آنست که او مر عقل را پذیرنده است پس اگر درستست که آنچه مر عقل را پذیرنده است
تمامتر از دیگر چیزهاست و جوهرست پس عقل که مر تمامترین را از یاران خویش شرف دهنده است
جوهرتر ازو باشد و محال باشد که شرف پذیر جوهر باشد و شرف دهنده عرض باشد پس ظاهر کردیم
که عقل جوهرست و علتِ نفس است و علتِ همه علتها اوست و برتر ازو علتی نیست و گواهی خواهیم
بر درستی این دعوی از آفرینش این معلول که مردم است و ما مر این سخن را ازو آغاز کرده ایم و گوییم
که مردم جسدست و نفس و تمامی جسد او بنفس است از بهر آنکه جسد با نفس بغایت تمامی باشد و مر جسد را پس
از آنکه نفس بدو پیوسته باشد نیز زیادتی ممکن نیست و ظهور فعل نفس او بجسد اوست و دلیل بر وجود
نفس ظهور فعل اوست از راه جسد و فعل الحکمت تمامتر از فعل بی حکمت پس تمام کننده نفس عقل است
و پس از آنکه عقل بنفس متحد شد نیز مر نفس را زیادتی ممکن نیست پذیرفتن و نیز اندرین که او شریفتر از معلولات
عالمست و آن مردم است جز این سه چیز دیگر چیزی نیست و چون مردم بعقل رسید تمام شد و هر چیزی
که اندرین عالم پدید آید باخر تمام شدن او اندرو چیزی پدید آید که وجود او ازان بوده باشد
چنانکه مر هر درختی و نباتی که پدید آید باخر تمامی او تخم حاصل شود که پدید آمدن آن درخت و نبات
ازو بوده باشد و چون برین درخت که مردمست باخر عقل حاصل آید و پس ازان برین درخت که
شریفتر موجودیست از موجودات عالم نیز چیزی پدید نیاید دانستیم که علت عالم باغاز عقل بوده است
و دیگر علتها همه فرود این علتست و چون هر علتی معلول خویش پیوستست و فعل از هر علتی اندر معلول
او پدید آینده است و اگر آن معلول نباشد مر علت او را فعل نباشد و اگر مر علت را فعل نباشد
او خود علت نباشد مر علت را بدید آوردن فعل خویش اندر معلول خویش خاصیت باشد و خاصیت اندر

چیزی است

چیزی است کننده آن چیز باشد و چون چیزی بخاصیتی مخصوص باشد مر ورا مخصصی لازم آید پس مر
علت را علت کننده کان مخصص اوست ثابت کردیم و آن عالی باشد اعنی سازنده علت و دهنده
علتی مر علت را و آن عالی مبدع حق است که او پدیدارنده علتِ همه علتهاست که علت نه از
چیزی و چون عالی بحکم عقل لازم است واجب نیاید که مر ورا اختصاصی باشد البته بلکه او بخشنده
خاصیتها باشد مر علتها را و دلیل بر درستی این قول که گفتیم مبدع حق مر عقل را نه از چیزی پدید
آوردست آنست که گوییم آنچه پدید آمدن او از چیزی دیگر باشد معلول باشد پس واجب آید که آنچه
او نه معلول باشد نه از چیزی پدید آمده باشد و ما درست کردیم که عقل معلول نیست مر آنچه
مر ورا از چیزی تمام شدن نیست بلکه او تمام کننده فاعل کلیست پس ظاهر کردیم که مبدع حق
مر عقل را نه از چیزی پدید آورد و آنچه از چیزی دیگر نباشد مر ورا بچیزی بازگشتن نباشد بفساد و
آنچه او را فساد نباشد ازلی باشد پس عقل ازلیست و اگر کسی گوید چون همی گویی که مبدع حق مر
عقل را پدید آورد گفته باشی که عقل محدثست باز چرا همی گویی که عقل ازلیست که این دو سخن متناقضند
جواب ما مر ورا آنست که گوییم درستست سوی خرد که آنچه وجود او از چیزی دیگرست محدثست و ما ثابت
کردیم که وجود عقل از چیزی دیگر نیست پس از عکس قیاس چون محدث آن باشد که وجود او از چیزی
دیگر باشد ازلی آن باشد که وجود او از چیزی دیگر نباشد پس اگر روا باشد که آنچه وجود او از چیزی
دیگر نباشد ازلی نباشد نیز روا باشد که آنچه وجود او از چیزی دیگر باشد محدث نباشد ولیکن این
چنان باشد که محدث ازلی باشد و ازلی محدث باشد ولیکن این محالست آنچه ما گفتیم حقست
و این غلط مر آن کسها را اوفتد که روحانیات را بزمان گمان برند و لطایف از زمان برترست

پس می بیاید آرنده لطایف را چگونه بر زمان شاید گفتن وظن نادانان چنانست که خدای ازلیت وی
محالست از بهر آنکه ازلی آنست که مر ورا بار ازل خوانند و آنچه مر ورا باز خوانند بچیزی و نسبت او
سوی چیزی باشد خدای نباشد وازل اثبات وحدت خدایست که عقل را همی بران باز باید خواندن
وازلیت آن معنی که ازلی را ثبوت از وست وان ابداعست وانکه میان ازل وازلیت وازلی فرق
نداند کردن همین معنی را اندر نیابد واکنون که اثبات مبدع حق کردیم وگفتیم که مبدع اول عقلست
گوییم که ابداع صنع مبدع حقست ومر آنرا گروهی از حکما امر گفتند وگروهی ارادت گفتند واندرین
صنع مر مبدعات ومخلوقات را شرکتی نیست وآن یکی بود و دیگر نباشد مر ورا وپیش از ان چیزی
نبود وپس از ان جز آن وانچه اندر ان بود از بودنیها چیزی نباشد چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله
وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر واز بهر آن گفتیم که بر ابداع مر عقل را اطلاع نیست
که عاقل نتواند توهم کردن که چیزی نه از چیزی چگونه شاید کردن ومر چیزی را از چیزی دیگر
کردن منکر نشود واز بهر آن چنین است که چیزی نه از چیزی کردن ابداعست وان برتر از
عقلست وگروهی گویند که ابداع علت عقلست علتی که با او یک چیز گشته است چون نور
که با قرص آفتاب یک چیز است ولیکن ما سخن بی برهان نگوییم وما دانیم که قرص آفتاب
شکل گرد دارد وروشنایی را شکل نباشد که شکل مر جسم را باشد وروشنایی شکل نپذیرد بذات
خویش مگر بر چیزی دیگر پس گوییم که ابداع از یک صنعت که مر ورا دویی نیست ونبود و نباشد
ومر آنرا با ارادت بحقیقت نشاید گفتن از بهر آنکه ارادت میانجی باشد میان مرید و مراد وچون
مراد نبود گوییم که ارادت بر چه افتاد ونیز مر آنرا جز بر سبیل مجاز امر نشاید گفتن از بهر آنکه امر

فرمان باشد

فرمان باشد وفرمان از فرماینده بر فرمان بردار باشد وچون فرمان بردار نبود چگوییم که فرمان
بر چه بر چه چیز کرد و داد وپس از صنع مبدع حقست وعقل بذات مبدعست ونخستین موجودست وعلت
عقل
همه علتهاست چنین که برهان بر آن نمودیم بازگشت مردم بعقلست وشمار بر وی بسبب عقل واجب شدست
نه بینی که مر دیگر جانوران را که از عقل نصیب ندارند شمار وعده نکردست ونفس معلول عقلست وثبات
هر معلولی بعلت خویش است وثبات نفوس جزوی بنفس کلیست پس مر نفوس جزوی را بازگشت بکل
خویش است ومر آن کل را بازگشت بعقلست که هستند از بهر آن گفت خدای تعالی قوله ان الینا
ایابهم ثم ان علینا حسابهم وایشان درجاتند سوی خدای عز وجل نه بینی که
خدای تعالی مر گروندگان خویش را همی گوید که درجات هستند بر نزدیک خدای بدین آیه قوله
هم درجات عند الله والله بصیر بما یعملون وهر که مر درجات خدای را از
روحانیات وجسمانیات بشناسد بعلم توحید از ثواب ابدی نصیب یابد وهر که جز جسم بایستد
وجز جسم را تصور نتواند کردن ومر خدای را سبحانه وتعالی روحانی گمان برد مشرک باشد وجای
او آتش جاوید باشد واین خواستیم که بگوییم ولله الحمد **قول هفدهم اندر بیان قول
وکتابة** بر عقب اثبات مبدع حق پس از آنکه سخن اندر لطایف وکثایف گفته شدست سخن گوییم
اندر قول وکتابت خدای تعالی از بهر آنکه اندر کتاب خدای تعالی آیات بسیارست اندر اثبات قول
چنانکه همی گوید قوله وقال الله لا تتخذوا الهین اثنین جای دیگر همی گوید قوله
واذ قال الله یا عیسی ابن مریم اذکر نعمتی علیک وعلی والدتک
وجز آن نیز آیات بسیارست اندر اثبات کتابت خدای چنانکه همی گوید کتب الله لاغلبن

آنا و رسلی و دیگر جای گفت سنکتب ما قالوا و جز آن پس خواهیم که شرح
قول و کتابت الهی بکنیم که چگونه است چنانکه عقل عقلا مران را بپذیرد و ایشان مرو را ببینند و بدانچه
سفهای امت همی گویند از سخنان محال روی از دین حق نگردانند و بدانند که دین خدای بر مثال
خرمابنی است که جاهلان و غوغای امت لیف و خار آن درخت اند و حکمای علم حقیقت
کتاب خدای بر مثال خرما برین درخت اندر میان خار و برگ و لیف پنهان اند و دین حق
بدیشان عزیز است همچنانکه درخت بخرما گرامیست و خردمندان مر درخت خرما را بدانچه برو
خار و لیفست خوار ندارند و نسوزند پس گوییم که جاهلان امت که گویند جبرئیل با آواز و حروف
با رسول صلعم سخن گفت و گویند هر کس را بروز قیامت نامه بدهند از پوست پیراسته که مران را
رق گویند و اندران کردارهای او نوشته باشد و گویند که آیة الکرسی بر گرد عرش خدای نوشتست
و عرش هزار بار بیش از چندین جهانست و جز جسم را چیزی دیگر همی نشناسند و جوهر معنی کتاب
خدای را از خزینه داران علم حقیقت نشنودند و متابع دیوان گشتند و بر ظاهر قول بایستادند از علم
حق دور ماندند و هر که روی سوی فضل و رحمت خدای کند سلطان شیطان ازو معزول شود
چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله ولو ردوه الی الرسول والی اولی الامر منهم لعلمه
الذین یستنبطونه منهم ولولا فضل الله علیکم ورحمته لاتبعتم الشیطان
الا قلیلا و ما گوییم که مردم را قول اعنی گفتار صناعتی عامیست و کتابت مر او را صناعتی خاصیست
اما عامی قول مردم را بدو رویست یکی بر آن که مر دیگر جانوران را نیز مانند گفتار او آوازهاست
گران آوازهای مختلف کز ایشان آید هم مردم و هم یاران آنجانور بر رنج و راحت آن آواز دهنده

دلیل توانند گرفتن و یافتن هرچند که قول مردم مفصل تر است و شرح این معنی پیش ازین اندرین
کتاب یاد کردیم پس قول که اندرو مر دیگر جانوران را با مردم مشارکت باشد عامی باشد بدین
روی و دیگر بدان روی که قول مر همه مردمانراست بجملگی نه مر یکی راست بیرون دیگری یعنی
که چون گوینده بگوید همه شنوندگان از مردم مر آن گفته را بیابند و همه مردمان نیز بتوانند گفتن
پس قول بدین دو روی عامیست مر مردم را و اما خاصی کتابت مر مردم را نیز بدو رویست یکی بدان
روی که مر هیچ جانور دیگر را اندر نوشتن اعنی گفتار خویش را بالفعل آوردن و نمودن بهره نیست
البته و این صناعت خاص مر مردم راست و دیگر بدان روی که کتابت مر همه را نیست چنانکه قول
مر همه مردم راست بل کتابت مر بعضی را از مردم هست و بعضی را نیست و نه همه مردمی نوشته را بتوانند
خواندن و نه هر مردمی بتوانند نوشتن و از آنست گروهی را که نوشتن دانند بر آن گروه که نوشتن
ندانند فضلست و ایشان که نویسندگانند خاص اند و اما مر پیغمبران را بکتابت که آن بشریست
شرفی نیست ازیرا که کتابت دست افزار فراموشکارانست و پیغمبران خدای فراموشکار نباشند
بلکه پیغمبران یاد کننده بودند خلق را از خدای و یاد کننده خلق فراموشکار نباشد که فراموشی
با یاد ضدند اند و خدای تعالی همی گوید قوله قد انزل الیکم ذکرا رسولا یتلوا علیکم آیات
الله مبینات و چون رسول خدای ذکرست و کتابت آلت اهل نسیانست مر اهل ذکر را
بدو حاجتی نباشد و مر کسی را بدانچه مر او را آن بکار نباید فخری نباشد انگاه گوییم کتابت نوعی از
قولست و پس از قولست نه بینی که نخست مردم را قول باید رسیدن تا از قول بکتابت راه یابد
و نیز هر کتابتی قولست و هر قولی کتابت نیست چنانکه هر مردمی جانورست و هر جانوری مردم نیست

پس چنانکه مردم نوعِ حیوانست کتابت نوعِ قولست و قول کتابتیست که زبان مر او را قلمست و آن خط
کز دهانِ مردم بیرون آید بمنزلهٔ خطی درازست و آواز بران هوا بمنزلت سیاهیست بر خط و لوحِ این
کتابت هوای بسیطست و بیننده مر آن کتابت را برین لوح که یاد کرده شد بگوش بیند و کتابت نیز
قولیست که قلم مر او را بجای زبانست و خط مر او را بجای آن هواست کز دهان گوینده بیرون آید و سیاهی
بر آن خط بجای آوازست بر آن هوا و لیکن پذیرنده این قول سطحِ خاکست یا چیزهای خاکی و مر مردم
این قول را بچشم شنوند پس پاینده این هر دو گفتار نفسِ مردم است و دست افزارِ نفس از بهرِ او مر قول
و آواز را گوشهاست و مر کتابت را بینائی است چنانکه طرفی ازین معنی بآغاز این کتاب گفته ایم پیش ازین
و اکنون همی گوئیم که کتابت قولیست از گوینده آن که خاصیت مر غایبان را از حضرتِ دانا و زمانه
او یعنی که غایبی بدو گونه باشد یکی آنکه بمکان حاضر نباشد و دیگر آنکه بزمان حاضر نباشد و قول خاصه است
مر حاضران مکانی و زمانی را و چون این حال را تقریر کردیم گوئیم که از حکمِ عقل چنین واجب آید که مر
آفریدگارِ عالم را سخن گفتن با مردم باشد خاصه بیرون از دیگر جانوران و آن سخن گفتن از و مر مردم را
براه کتابت باشد بصورت کردن مر آن فرمان را که دهد بر گوهرِ خاک که حدِ کتابت هست که او اثری
باشد بر خاک بدید آورده و قول گوینده از آن نوشته عبارت باشد و مقصود او سبحانه از آن
سخن که بگوید از راهِ کتابت مر مردم را اصلاحِ حالِ او باشد پس از آنکه نفسِ او از جسد جدا شده باشد
و برهانِ برین سخنِ خویش که گفتیم و جهت که آفریدگار عالم با مردم سخن گوید بیرون از دیگر جانوران
آنست که مردم را از آفرینش قوتِ ناطقه بهره آمده است و آن قوتی است که مردم بدان مر کاری را
و معنی را که آن بر دیگری از مردم پوشیده است چون بداند آشکارا تواند کردن و چون نداند از

دیگری

دیگری بدین دست افزار طلب تواند کردن یعنی بتواند پرسیدن و مر آن قوتِ ناطقه را از آفرینش
قوتهائی بهره آمده است چون شنودن و اندر یافتن و تصور کردن و یاد گرفتن و مر معنی را از آواز و حروف
جدا کردن و باز مر آنرا اندر آواز و حروف پنهان کردن که مر هیچ نفس را که آن جز ناطقه است این
قوتها نیست و چون از مردم بهتر و برتر اندر عالم چیزی نیست این حال که اندرو موجودست دلیلست
بر آنکه آفریدگار او با او همی سخن خواهد گفتن تا مر او را از بهرِ واقف شدن بر گفتارِ او این آلتها بکار آید
و اگر نه چنین بودی این آلتها فاسد و باطل بودی و آفرینش باطل نیست پس گوئیم که این همه
که یاد کردیم نوشتهای خدایست برین خاک کز و جسد مردم کرده اند و اندرین نوشته چنان
پیداست که مردم را چیزی شنودنی است و اندریافتنی که اندر آن صلاح کار اوست پس از فساد
کالبد او برگِ جسدی و دلیل بر درستی این قول آنست کاندر آفرینش چیزی باطل و بی کار نیست
چنانکه چون مر جسدهای ما را بغذا حاجتمند آفریدند اندر جسد ما قوت جاذبه را بنهادند یعنی آن قوت
نفسانی که طعام و شراب را بخواهد و بکشد و چون مر قوت جاذبه در جسد ما نهاده اند راهی برین
جسد ما نهاده اند که مر طعام و شراب را قوت جاذبه از آن راه اندر جسد کشد و چون ازین طعام
و شراب اندرین جسد جز لطافتی نشایست کار بستن و از آن پس از آن لطافت ثقلِ بی نفع
بخواهست ماندن و آن افکندنی بود اندر جسد ما با قوت جاذبه قوت دافعه نهادند تا مر آن ثقلِ
بی منفعت را بیرون کند و چون مر قوت دافعه را اندر جسد نهادند نیز اندرین جسد راهها نهادند
که این قوت مر آن ثقلها را از آن راهها بیرون کند پس این نیز نوشتهای الهیست و
نوشته گفتاری باشد که گوینده آن از آن باز نگردد نه بینی که چنانست که آفریدگار مر مردم را

از راهِ این نوشته بقوّتِ جاذبه همیگوید که بوقتِ گرسنگی و تشنگی طعام و شراب خور تا هلاک
نشوی و بقوّتِ دافعه همی گویدش که ثقلِ ناشایسته را دفع کن تا تن درست باشی و این نوشته
ظاهرست الهی که هرگز از حالِ خویش نگردد چنانکه مردم از نوشتهٔ خود که آن قولِ اوست اگر خواهد که باز
گردد باز نتواند گردیدن و از بهر آن چنانست که نوشتهٔ او قولیست بر مثالِ قولِ خدای سبحانه که مر ورا
از آن بازگشتن نیست و اگر خدای تعالی بر خلق ننوشتی که طعام را بخورند و ثقلِ آن را بیفکنند
مر آن را خطی ازین نیکوتر و شایسته تر نوشتن که نوشتست و چون این خطِ خدایست و خط قول باشد
پس این قولِ خدایست که ما را گفته است از راهِ آفرینش و پیدا آوردیم بدین شرح که اندر آفرینش
چیزی باطل نیست بلکه یک چیز هست که اندرو مردم را فایده های بسیار است چنانکه دهانِ مردم
هم راهِ طعام و شرابست که بدو فرو شود و هم راهِ نفس فرو شدنست و هم راهِ آواز برآمدنست و
زبان و دندانها هم آلاتِ سخن گفتن است و هم ادواتِ طعام خوردنست پس گوییم چون ظاهر
کردیم که خدای تعالی بنهادنِ قوّتِ جاذبه و قوّتِ دافعه اندر جسدها مر ما را همی گوید غذا بکشید
و ثقل را دفع کنید پیدا آمد که بنهادنِ قوّتِ سامعه اندر ما ما را همی گوید که بشنوید و بقوّتِ حافظه همی گوید
یاد گیرید و بقوّتِ ذاکره همی گوید مر شنوده و یاد گرفته را یاد کنید آنگاه گوییم چون این قوّتها اندر
جملگیِ خلق بود واجب آید که خدای بدین آفرینش همی گوید مر جملگیِ خلق را که بشنوید چیزی که آن
بشنودنیست و آن شنودنی اندر یافتنی و یاد گرفتنی و یاد کردنیست و چون همه مردمان بدلیل
این قوّتهای که مر نفوسِ ایشان راست از آفرینش بدان شنودنی حاجتمندند گوینده آن گفتار
جز آفریدگار نباشد پس درست کردیم از راهِ آفرینش که واجبست از حکمِ عقل که آفریدگارِ عالم با مردم

سخن گوید بیرون از دیگر جانوران و این خواستیم که بیان کنیم و برهان بر درستیِ این قول که گفتیم واجب
آید که آن سخن گفتن از آفریدگار با مردم بکتابت باشد نه بآواز و حروف است که ایزد تعالی بلکه
فرشتگان او جسم نیستند و آواز جز از جسم نیاید و نیز گفتیم که نوشته گفتاریست از گوینده مر غایبانِ مکانی
و زمانی را و مردمان که حاضرانند اندر عالم بدانچه ایشان اجسام‌اند نسبت با خدای تعالی آفریدگار
اجسام و ارواحست بر مثالِ غایبانِ مکانی اند از خدای تعالی که نه اندر مکانست و نه اندر زمان
و نیز آن مردمان که هنوز موجود نشده اند غایبانِ زمانیند بر گذشت زمان از و سبحانه و چون
گفتارِ خدای تعالی با این دو نوع غایبانست و گفتاری که غایبان بدان مخصوص‌اند کتابت است پس
درست شد که واجبست که خدای تعالی با مردمان سخن بکتابت گوید نه بآواز و چون بر هر مردمی واجبست
که سخنِ خدای را بشنود واجب آید که نوشتهٔ خدای تعالی همیشه اندر عالم حاضر باشد لاجرم این نوشته
که سخنِ خدایست پیش از آمدنِ مردم اندرین عالم حاصل و حاضر بودست اندرین عالم چنانکه بطاعت
داشتنِ طبایع مر نبات را و بطاعت داشتنِ نبات و طبایع مر حیوان را بطاعت داشتنِ نبات و
طبایع و حیوان مر مردم را طاعتِ خویش بر مردم نوشتست و لیکن بیشتر از مردمان ازین فرمان
غافلند چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله وان من شیء الا یسبح بحمده ولکن لا تفقهون
تسبیحهم و جز آن پس درست کردیم که سخن گفتنِ خدای با مردم از راهِ کتابتست و برهان
بر آنچه گفتیم که مقصودِ گوینده ازین کتابت واجب آید که نگاه داشتِ صلاحِ مردم باشد اندر سرای
آخرت پس از گذشتنِ زندگیِ فانی او آنست که جانوران بسیارند که ایشان بدانچه آلت اندر
یافتنِ سخنِ خدای ندارند خدای تعالی با ایشان سخن همی نگوید و صلاحِ اجسادِ ایشان از آفرینش

نگاه داشته تر از صلاح جسد مردمست و عمرهای ایشان درازترست چون گوران بیابانی و پیلان و دراز
عمر و کنجشکان خانگی که عمرهای دراز یابند و کرکسان و جز آن و از علتها که مردم را افتد مرایشان را
چیزی نیفتد و سبب زندگی دراز خویش بدین آلتهای نطقی که مردم را هست حاجتمند نیستند پس پیدا آمد
که صلاح مر مردم را اندر سخن است کز خدای شنود نه اندر زندگی گذرنده است بلکه پس مرگ جسد اوست
مر نفس او را و برین هر سه دعوی که باغاز این قول کردیم برهان قایم کردیم چنانکه خردمند را از آن
گذر نیست و اکنون بشرح و بیان کتاب خدا مشغول شویم و گوییم چون لازم کردیم که حکیم با عقل
سخن گفتن آفریدگار با مردم از راه کتابت و معلوم کردانیدیم مر خردمند را که مردم را فایده شنودن
این سخن و کار کردن بر آن پس از گذشتن زمان فانی او حاصل آید گوییم که واجبست کز نوع جانور
سخن گوی یک تن باشد که او بخواندن کتاب خدای تعالی مخصوص باشد تا مر نوشته او را از بهر
خلق خواند و قول آن یک تن قول خدای باشد از بهر آنکه خواننده نوشته کسی را از آن نویسنده
گوید آنچه گوید تا میان مر آن گفته را بشنوند و مر نوشته را ببینند و خدای تعالی مر رسول را فرمود
که بگوی مرایشان را تا قول شناخته گویند بدین آیه قوله وقولوا قولا معروفا
شناخت بدیدار باشد پس رسول آن گفت که چون خردمند اندر آفرینش نگریست مر آن را
که او گفت اندر وی بدید و بشناخت پس گوییم که نوشته خدای که مر آن را همی باید خواندن آفرینش
عالم و جسد مردم است که آن نیکوتر آفرینشی است چنانکه خدای تعالی گفت قوله لقد خلقنا
الانسان فی احسن تقویم اما برهان بر آنکه از مردم یک تن باید که نوشته خدا را
بر خلق خواند نه بسیار مردمان آنست که پیش ازین بیان کردیم که کتابت صناعتی خاصست و

قول صناعی عامست مردم را و چون حال اندر کتابت بشری اینست که بیشتر از مردم بدان همی نرسند
سزاوار باشد کز جملگی این نوع سخن گوی اندر عصرهای بسیار جز یک شخص بکتابت خدای نرسد و روا نیست
که همگس بخواندن کتاب الهی رسد هرگز از بهر آنکه برهان قایم کردیم بر آنکه خدای با مردم بکتابت
سخن گوید و سخن گفتن بالتی که همگس مر آن را اندر نیابد سخن گفتن نباشد و چون سخن گفتن بکتابت لازم
شد خواننده آن کتاب لازم شد و چون گفتار از جنس حیوان که آن بسیار انواع است بدین کتابت
با یک نوعست که آن مردم است واجب آید که خواننده این کتاب ازین یک نوع بدین یک شخص
باشد نه بیشتر از آن البته از بهر آنکه شخص از نوع که آن اشخاصست بمنزلت نوعست از جنس که آن انواع
پس گوییم که آن یک تن که او کتاب باری سبحانه بر خلق خواند پیغمبر خدای باشد سوی خلق اما برهان
بر آنکه نوشته خدای تعالی آفرینش عالمست اینست که نوشته از نویسنده اثری باشد بصنعت بیرون
آورده بر خاک یا بر چیزهای خاکی و اثر از آفریدگار عالم این صورتهاست که بر اجسام عالمی پدیدست
و دیگر چیزی نیست جز این و ازین گفت قوله تعالی وفی الارض آیات للموقنین
وفی انفسکم افلا تبصرون و اگر قول خدای آیتهاست پس همی گوید که آیتها اندر زمینست
و اندر نفسهای شماست و همی نبینید و چون نوشته خدای سبحانه که بدان با خلق سخن گوید و حجت
آوردیم و سخن از نویسنده باشکال باشد بر خاک چه شک ماند خردمند را اندر آنکه نوشته خدای
که بدان همی با مردم سخن گوید اینست که همی بینیم از آفرینش اندرین جسم کلی و موالید او با آنکه جملگی
مردم متفقند بر آنکه دلیل بر درستی صنع حکیم مر بدین صنع بر حکمت و بر آثار مریدست و چنانست
که این مصنوع عظیم نوشته خدایست سوی خلق بقولی کلی که من حکیمم و مریدم اکنون که برهان درست

کردیم بدین که خواننده وجبست اندر اثبات نبوت فصلی مشروح بگوییم و به برهان عقلی مرآنرا
ثابت کنیم و گوییم که کسی منکر نتواند شدن مرین عطاهای الهی را که از جملگی جنس حیوان با بسیاری
انواع آن بنوع مردم رسیدست و عظیم تر عطائی این عقل شریفست که برین سخن گوی اندیشنده
بازجوینده یادگیرنده دلیل جوی از چیزهای آشکاره بر چیزهای پوشیده موکلست که دیگر
حیوانات ازین عطا بی بهره اند و عقل صورتگرست مرین نفس ناطقه را با دست افزارهای
بسیار کز آن قوتهای نفس ناطقه است واین همه آلتهاست که مر تصورگری را شاید پس این
عقل شریف چون پیشه ورست با آلتها واو خود لطیفست و نادیدنیست و دست افزارهاش
نیز همه لطیف و نادیدنی اند چون قوتهای مفکره و مصوره و حافظه و ذاکره واجب آمد
که آنچه این پیشه ور لطیف نادیدنی مرین دست افزارهای شریف نابسودنی را همی بر آن
کار خواهد بستن چیزی لطیف و نادیدارست چنانکه پیشه‌ور دیداری که آن درودگرست مر دست
افزارهای بسودنی را از تیشه و دست اره و برمه و جز آن بر چیزی دیداری همی کار بندد کآن
چوبست و مر آن چوب را بدین دست افزارها صورت کند بصورتی که مر آن را پیش از آن
اندر ذات خویش نگاشته باشد تا مر آن چوب را بدان صورت قیمتی کرداند پس گوییم که عقل بر
بر مثال آن درودگرست و قوتهای مفکره و حافظه و ذاکره و جز آن مر او را بر مثال تیشه و دست
اره و جز آن هست مر درودگر را و نفس مردم مر او را بمنزلت آن چوبست مر درودگر را و صورتگری
عقل برین چوب خویش بدین دست افزارها آنست که مر او را بسزای او صورت کند آن صورت که عقل
مر آن را اندر ذات خویش دارد و صورت بسزا مر نفس را آنست که مر خویشتن را بشناسد که او جوهری

لطیفست

لطیفست و زنده است ابدی مر او را اندرین عالم بدان آورده اند تا ازین راه مر عالم معقول را
بشناسند و بدانند که این سرای او نیست و بدانند که طاعت مبدع حق برو واجبست بعلم و عمل و عدل را
کار بندد از خویشتن بر دیگران و بر خویشتن نا پسندیدن مر خویشتن را و ایشان را ابرجه
جانورانی که مر ایشان را از آفرینش این عطا نیست از آفریدگار و جز آن از صورتهائی که مر
آنرا بجای خویش گفته شود تا چون نفس از عقل مرین صورت سزاوار خویش را بپذیرد به ثواب
ابدی رسد و آن ثواب مر او را به بازگشتن او باشد سوی سرای خویش بر صورت خویش و اگر
سیرت ستوران را کار بندد بخلاف صورت اصل خویش بدو باز گردد و از آن خلاف بعقوبت
ابدی بماند پس گوییم اندر ایجاب وحی و نبوت که مردم بآغاز بودش بر زندگی با دیگر
حیوان برابر بود و پس از آن چون بکمال جسمانی خویش نزدیک آمد بدو چیزی پیوست که
آن چیز مر چیزها را بحقیقت بشناخت و رمزها را بدانست و از چیزهای آشکاره بر چیزهای
پوشیده دلیل گرفت و دیگر حیوانات ازین دو چیز که بدو رسید بهره نیافتند و این چیز که بدو
رسید عقل لطیف بود این عقل سوی او از فرستنده عقل چون وحی بود و او بدین وحی بر
پوشیده که بدو رسید چون پیغمبری گشت و شکی نیست اندر آنکه این وحی بذات او نه از ذات
او آید چه اگر بدانکه او یکی جانور بود این چیز شریف که او عقلست از ذات او بدید آمد لازم آمدی
که از ذات جانوری این عقل نیز بدید آمدی با آنکه این نفس که مرین چیز شریف را پذیرفت
مردم از کسی آمد نیز جز ذات او از بهر آنکه مر او را پیش از بودش خویش توانائی نبود و چون
عقل بمردم نه از ذات او آمد درست شد که مردم را بدین گوهر شریف که عقلست خداوند

این گوهر مخصوص کرد پس بدین شرح که بکردیم پیدا شد که سوی هر کس از آفریدگار او وحی پوشیده
و ضعیف همی آید و مر او را بعث همی‌کند این وحی که عقلست که بازجوی تا این عالم چرا کرده‌اند
و مر این را به بیجا بچه کار آورده‌اند و چگونه خواهد بودن حال تو پس از آنکه ازین سرای بیرون شوی
و چون این بازجوینده مردم همی از آفریدگار او آید مانند وحی پوشیده واجب آید که آنچه این
جوینده بدان خشنود شود هم از آفریدگار آمده باشد چنانکه آنچه قوت جاذبه بدان خشنود
شد آفریدگار آفریده بود پیش از آنکه قوت جاذبه را اندر مردم نهاد و آن غذا بود و مر این
بازجوینده عقلی را خشنودی بعلمست ازین حالها که یاد کردیم چنانکه مر آن بازجوینده حسی را خشنودی
بغذاست پس علم غذای نفس است و از آفریدگار او باید که بیاید همچنانکه غذای جسد از وی همی آید
و علم بمردم یا بقول رسد یا بکتابت و قول و آواز و حروف از خدای تعالی ممتنع و محالست و کتابت
از کتابت اثری باشد نگاشته بر خاک و نگاشته خدای بر خاکست و آن این عالم محسوس است
پس لازم شد بر هر کسی که مر این نوشته الهی را برخواند و این وحی ضعیف که او عقل غریزیست
و هر کسی آینده است متفاوتست اندر روشنی و تیرگی و ضعف و قوت تا یک مردم چنانست
کز اندک گفتاری بسیار معنی را بداند و باشارتی بر بسیار مقصودها واقف شود و دیگر چنانست
که تا مر یک معنی را بسیار الفاظ عبارت نکنند او بدان اندر نرسد و یک مردم است کز نوشته
مقصود نویسنده را شناسد و دیگریست که مر نوشته را بتصحیف خواند و بیشتر خود آنند که
نوشته را البته نشناسند و نوشته از نوشتهای الهی لطیفست چون نفس و خواننده آن نوشته
فکرت لطیفست و نوشته از نوشتهای الهی کثیفست چون جسم و خواننده آن کثیف چون حس

و نوشته از

و نوشته از نوشتهای خدای تعالی است که آفرینش را ترتیب داد مر هر فرودینی را از مخلوقات طاعت
آنکه برتر از وست نوشتست چنانکه بر طبایع طاعت نبات نوشتست نه بینی که چگونه طبایع مر نبات را
مطیعست و نبات مر طبایع را بدان طاعت گروهی باید شریفتر از آن همی‌کند که هست بروح نامی و آن
از و مر طبایع را نیست بر طاعت و بر نبات طاعت حیوان نوشتست لاجرم حیوان مر نبات را بدان طاعت
گروهی آید بحس و حرکت که هست رساننده است بروح حسی و بر طبایع و نبات و حیوان طاعت مردم
نوشتست نه بینی که مردم از هر چیزی از آن فایده گیرنده است و نبات و حیوان از او بروح
ناطقه رسیده اند و چون برتر از مردم اندرین عالم چیزی نیست و او مصنوعیست از
مصنوعات الهی و بر و بخط الهی ازین ترتیب که یاد کردیم وهی برخواند طاعت صانع
عالم نوشتست از بهر آنکه این نوشته از بهر او ثابت شدست و این نوشتن برو نه چیزی و فرست
که مانند آن دیگر طاعتها بالضرورت بر آن برود بلکه اختیاریست تا باختیار بر آن برود و مر خلایق را
خداوندان عقل بی‌خلل را اندرین نوشته الهی که ما بدیشان نمودیم شکی نیفتد و پیداست ازین ترتیب
که هر که مر صانع عالم را طاعت دارد بدو پیوسته شود و بلذاتی و احسانهائی که رسد که وصف
و قول و سمع بر آن محیط نشود بلکه مر از آن همان باشد که مر صانع عالم راست و رسیدن آن
فرودینان که یاد کردیم بدان برینان بطاعتی که همی دارند مرایشان را بر درستی این قول گواست
آنگاه گوییم که آنکس که مر نوشته الهی را که آفرینش عالمست برخواند او پیغمبر خدای باشد و قول
آن کس قول خدای باشد و آنکس بخدای نزدیکتر از همه خلق باشد و واقف شدن او برین نوشته
الهی وحی باشد به توفیق که وحیهای ضعیف را که هر کسی آمدست او بدان قوی تواند کردن

بر دیگران و نفس آن یک تن که مرین نوشته را برخواند از نفوس دیگر مردمان هم بدان منزلت است
که نفس مردم از نفوس دیگر حیوانات و آن نفس از روشنی و پاکیزگی و ادراک بدان محل رسد که چون بدین
نوشتهٔ الهی اندر نگرد که صورت عالمست مقصود آفریدگار ازین بداند و چون آمدن این نفس
جوینده مر چون و چرائی را از کارهای الهی بهر مردمی ظاهرست و مر از کسی منکر نشود چرا مر آمدن آن
نفس آموزنده را که مر این جوینده کان را خشنود کند همی منکر باید شدن بلکه جوینده است که از جملگی
جنس حیوان قوت جوینده علم برین یکنوع فرود آمد لازم آید که قوت دهنده علم بر یک شخص ازین
نوع فرود آید از بهر آنکه شخص از نوع هم بدان منزلتست که نوع از جنس است و اگر معلومست که این
روح که عقل پذیرست نه آنست که مر دیگر حیوان راست بلکه این روح ناطقه است و برتر از آنست
با فرینش و جوینده علمست چرا منکر باید شدن که مر آنکس را که علم بدین جوینده کان ازو رسد روحیست
برتر ازین ارواح و نام آن روح الامین یا روح القدس است و چنانکه اندر روح ناطقه علم جوی
بجملگی این نوع حیوان که مردمست از آفریدگار عالم آمدست روح الامین نیز از آفریدگار بدان یک
شخص آمدست تا بدان یک تن نقصان این نوع بیافتن آنچه همی جویند تمام شود چنانکه خدای تعالی همی گوید
قوله وکذلک اوحینا الیک روحا من امرنا ما کنت تدری ما الکتاب ولا
الایمان ولکن جعلناه نورا نهدی به من نشاء من عبادنا وانک
لتهدی الی صراط مستقیم صراط الله الذی له ما فی السموات وما فی
الارض الا الی الله تصیر الامور صراط راه باشد و راه خدای که اشارت اندرین
آیه بدانست و رسول را همی گوید تو خلق را آن راه همی نمائی هست که چیزها اندر آفرینش

بر آن رونده اند از طاعت فرود بیان مر ربانان را و از رسیدن بهرهای الهی بهر بینی تا
فرودین مر ورا طاعت دارد از آن بهره خویش بیابد و اندرین آیه پیداست که وحی سوی رسول
روحی بود نه جسمی و آواز جسم آید نه از روح پس ظاهرست بحکم این آیه که وحی اشارتی بود نه
آوازی و چون این گفتار با آواز نبود با اشارتی بود سوی این نوشتهٔ الهی که عالمست از بهر آنکه
مر رسانیدن علم را بمردم جز این دو طریق سیوم نیست و نمودن آفریدگار مر آن یک تن را
نوشتهٔ خویش بروشن کردن بود مر بصیرت او را بروحی که بدو فرستاد از امر خویش تا اندیشه کرد
اندر آفرینش بر شگفتی عالم و بیدار شد بر آنچه دیگران از آن غافل و خفته بودند و بدید آنچه دیگران
همی ندیدند چنانکه مانند آن بکسی رسد از وقف شدن بر چیزی که آن پیش از آن بر او پوشیده
باشد با اندیشهٔ روشن که بدید آید مر کسی را بیرون از دیگران چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله
ختم الله علی قلوبهم وعلی سمعهم وعلی ابصارهم غشاوة و چون
مر جاهلان را همی بگوید بدانچه بر چشمهای ایشان پرده است این قول دلیلست بر آنکه بر دل
و گوش رسول مهر نیست و بر چشم او پرده نیست و همی بیند چیزهائی که آنها که بر چشمهای ایشان
پرده است همی مر آنرا نبینند و فضل رسول بر خلق بعلم بود پس واجب آید که برین که بر چشم رسول
پرده نبود مر او را علمی حاصل شد و علم از راه بینائی جز بخواندن نوشته حاصل نشود پس پیدا شد
که رسول به برگرفتن آن غشاوه از چشم او توانست مر این نوشتهٔ الهی را خواندن و پیش از آن
که بر چشم او نیز غشاوه بود مرین نوشته را همی نتوانست خواندن و ازین کتاب امی بود چنانکه
خدای تعالی گفت قوله هو الذی بعث فی الامیین رسولا منهم یتلوا علیهم آیاته

وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الكِتَابَ وَالحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ
اندرین آیه نیز پیداست که پیش از رسیدن وحی رسول نیز امّی بود و امّی آن باشد که نوشته را
نتواند خواندن و چون همی گوید پس از بعث و نبوّت بر خلق آیات را خواندن گرفت و
بفرمودش تا مریشان را کتاب و حکمت بیاموزد هرچند که پیش از آن اندر کم بود که بودند این
سخن دلیلست بر آنکه بدانچه پرده از چشم او برداشت از امّیان جدا شد و خواننده گشت مر کتاب را
مریشان را بتوانست آموختن و آن پوشش یا پرده که بر چشم رسول پیش از وحی بود و بر چشم کافران
پرده چشمی بود بلکه مانند آن پوشش امروز بر چشم هرکسی که نوشته نداندست و آن پوشش که بر چشم
امّیان افتادست از چشم نویسندگان برخاستست و پرده بر چشم امّیان اندر خطّ بشری بدان
برخیزد که نفوس ایشان آراسته شود مر پذیرفتن علم را و پوشش از چشم آن یک تن که امّی باشد
از خطّ الهی بدان برخیزد که آراسته شود مر پذیرفتن تأیید را و چون مر نوشته بشری را شنودن
آواز توان آموختن و خدای تعالی جسم نیست نوشته او جز نمودن بچشم نتوان آموختن از بهر آنکه
مردم از راه این دو مشعر بعلم رسد کز و یکی گوش است و دیگر چشمست و چون ممکن نیست کز
خدای آواز شنوند جز آنکه اندر آفرینش بنگرند و اندر آن بحق تفکر کنند مر جستن علم الهی را نیز
روی نیست چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله ویتفکرون فی خلق السموات والارض
ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانک فقنا عذاب النار پس گوییم که خلق
اندر نوشته الهی امّیانند و رسول مصطفی پیش از آنکه روح القدس بدو رسید نیز از این نوشته
امّی بود و چون بتأیید خواننده خطّ الهی گشت از نوشته بشری بی نیاز شد و امّت که از خطّ الهی

امّیانند

امّیانند بنوشته بشری حاجتمندند و بدان مفتخرند و معلومست که اندر شهر امّیان هرچند که دبیر
باشد عزیزتر باشد پس اندر عالم که این شهر امّیانست از نوشته خدای یک خواننده پیش روا نبود
مر این خطّ ابدی را تا عزّت او بیشتر باشد و چون پرده از چشم بصیرت رسول صلعم برخاست مر این
نوشته الهی را برخواند و بشناخت و آنچه مر خلق را بدان حاجت بود برخواند بر خلق این نشانها را
و یکی از و این معنیهای الهی را بزبان تازی مثلها و رمزها اندر پوشیده نه مشرّح و مصرّح چنانکه
هرکسی بران مطّلع نتوانست شدن و چنین واجب آمد از حکمت و بدین معنی رسول صلعم نیز برحمت
خدای تعالی رفت و بر صراط مستقیم گذشت از بهر آنکه سخن خدای را اندرین نوشته یافت
که جملگی خلق از خواندن آن عاجز بودند پس برو واجب شد که مرین گفته را چنین گذارد که جز
عاقلان و مطیعان و روشن بصیرتان مر آنرا اندر نیافتند تا عزّت علما اندر امّت باقی باشد
چنانکه خدای تعالی عزّ او را باقی کرد است پس رسول صلعم بر مقتضای این نوشته سخن همی گفت و
همی گفت که این که من همی گویم خدای همی گوید و راست گفت از بهر آنکه آنچه گفت از نوشته
خدای گفت و نوشته از نویسنده گفتار او باشد و خواننده نامه آنچه از آن نوشته همی بر خواند
از گفتار نویسنده گفته باشد پس درست کردیم که آنچه رسول صلعم از خدای گفت و قول خدای
بود بی آنکه مر خدای تعالی را آواز و کام و زبان گفتیم چنانکه جاهلان گفتند تا بر عجز بایستادیم
که بدانیم که چگونه گفت ولیکن گوییم که او گفت چنانکه ضعفای امّت ایستاده اند برین عجز
و جهل آنگاه گوییم که آفریدگار عالم نویسنده است و عالم و آنچه اندروست نوشته او است
و رسول او خواننده این نوشته است و گفتار رسول عبارتست از گفتار خدای کز راه این کتابت

گفتست و روحِ رسول روحیست برتر از روح مردم که او بدان مخصوصست چنانکه مردم
برتر از جملگیِ حیوان بروحی برتر از روحِ ایشان مخصوصست پس رسول که او خوانندهٔ نوشتهٔ خدایست
نزدیکتر کسی است بخدای همچنانکه مرخواننده از مردم بنویسنده نزدیک باشد نزدیکیِ آشنایی
و دیگران که نوشته را نتوانند خواندن از نویسنده دور باشد دوریِ بیگانگی و مر سخنِ آن
نویسنده را جز از زبانِ آن خواننده نتوانند یافتن و مر رسول را که او مر نوشتهٔ الٰهی را
بخواند بر همه مردم که آن را نتوانند خواندن همان فضلست که مر خوانندهٔ خطِ بشری را بر نا
خوانندگانست و گوییم که مرین نوشتهٔ الٰهی را که آفرینشست کسی تمام بر نخوانده است
و معانی را که اندرین نوشته است نهایت نیست و هر کسی از رسولان ازین نوشته مقداری
برخوانده اند بر اندازهٔ تأیید که یافته اند و هر که ازین نوشته معنی را بیشتر یافته است مر او را
بر دیگر رسول که مران معنی را کمتر یافتست فضل بودست چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله
وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا
و زبور نوشته باشد و ازینست که همه رسولان گفتند و اندر قرآن ثابتست که سخنِ خدای
سپری نشود قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد
كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا اگر دریاها همه مداد گردند و درختان قلم
همه تمام شود و شرحِ نوشتهٔ خدای نتوان کردن و اگر کسی گوید که اندر قرآن سخنانیست
که آن اندر آفرینشِ نوشته نیست چون قصّهها و حکایتها از فرعون و موسی و جز آن
جواب او آنست که گوییم بنیاد کتابِ خدای بر احکامست و تعلّق آن بامر و نهیست و قصص

وحکایات

وحکایات اصولِ دین نیست و اندران از احکام و طاعت و معصیت چیزی نوشته نیست
و احکام که آن اصولِ دین است بر مقتضای آفرینش است بی هیچ تفاوتی و درست کند مرین
دعوی را قولِ خدای تعالی که همی گوید قوله هو الذي انزل عليك الكتاب منه
آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات پس احکامست ما در کتاب و حکایات
و قصص مانندِ اخبار و قصص است و متابعتِ آن واجب نیست بلکه متابعتِ احکام واجبست
چنانکه همی گوید قوله فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه
ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله و باخرِ آیه مر خلق را از یافتن معنی حکایات
بدانچه گفت تأویل آن را جز خدای نداند نومید کرد تا سپسِ آن نشوند و هر که از روحِ قدس
بدو بهری برسد بداند که مرین کارِ عظیم را عاقبتی بزرگست و خلق را آگاه کند از آن و بترساندشان
از او فتادن اندران چنان که خدای همی گوید قوله رفيع الدرجات ذو العرش يلقي
الروح من امره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق يوم هم
بارزون و بیاید کسی را که گوید خدای تعالی مر هر کسی را روحی جوینده داد از عاقبتِ کارِ
این عالم بایستی هم او آنچه همی جوید بدادی و مر او را آگاه کردی که عاقبتِ این کار چیست تا
این اختلاف اندر خلق نیفتادی بطاعت و معصیتِ رسولان و هر که گوید چنین بایستی
آفرینش مر او را دروغ زن کند و گوید چنین نبایست بلکه طلب کنندگان و حاجتمندان بسیار را
دهنده و حاجت رواکننده یکی بایست از آفریدگار جز آفریدگان از بهر آنکه حاجتمندیِ مردم
بدو گونه است یکی حسّی و یکی عقلی و متقاضیِ حاجتِ حسّیِ او غاذیه است یعنی گرسنه شونده

وآن حاجت که مردم راست ازین معنی اندر حسمت خاصه اندر زمین که مردم را غذا از زمین
باید بیرون کردن پس این متقاضی که او گرسنه شدنست بدو از خدای آمدست ولیکن حوالت او
بر آوردن این حاجت سوی زمین است مر همه خلق را و چنانکه این کس همی ظن برد بایستی
که خدای چون مر هر کسی را قوت غاذیه دادم هر کسی را خود طعام دادی و اصلی پیدا نکردی
که حوالت ایشان بدین سبب بدان اصل کردی چنین که این زمینست و چون ماه و ستارگان را
و دیگر اجسام را پذیرای روشنی آفرید و مر هر یکی را روشنی نداد جداگانه بلکه مر نور را اصلی پدید
آورد که از و نور همگان پذیرند و آن قرص آفتابست پس آفرینش بدین رویها که یاد کردیم
گواهی همی دهد که قول آنکس که گوید بایستی که خدای هر کسی را راه خود نمودی و بر رسول حوالت
نکردی باطلست و از حکمت چنان واجب نیست بلکه چیزی واجبست که آفرینش بر آنست
واکنون که مرین حال به برهانهای آفرینشی تقریر کردیم خواهیم که آنچه ما را واقف کردند از
قرآن کتاب الهی آنمقدار که مر آنرا اندرین کتاب بشاید گفتن بگوییم و ثواب بر آن از خدای
چشم داریم گوییم که رسول ص مر خلق را دعوت کردی سوی یگانگی خدای تعالی و اقرار
بدان و به نبوت خویش و گفت بگویید لا اله الا الله محمد رسول الله و این قول از
نظم رسول بود بر مقتضای دو آیه که فرمان خدای تعالی گذارد یکی آنکه بفرمان خدای تعالی گفت
قوله فاعلم انه لا اله الا الله و دیگر گفت قوله محمد رسول الله و
الذین معه اشداء علی الکفار پس رسول ص مرین قول را که بنیاد دین حق
بر آنست و اندر دار اسلام آنکس آید که مرین را بگوید ازین دو آیت گرفته و هم برین نسق است

آن آیه

آن آیه که گفت قوله قل انما انا بشر مثلکم یوحی الی انما الهکم اله واحد
و دیگر آیه گفت قوله قل یا ایها الناس انی رسول الله الیکم جمیعا
و مرین آیتها را رسول ازین کتاب الهی برخواند و راست گفت که این همی خدای گوید صلی الله علیه و آله
اما اندر نوشته الهی این قول که گفت خدای یکیست و جز او خدای نیست چنانکه ما همی بینیم که اندر
عالم این جواهر که طبایع مختلفند تا از و یکی گرم و خشکست و دیگر سرد و ترست و سه دیگر گرم و ترست
و چهارم سرد و خشکست و اندر جایهای مختلفند تا از و یکی بحواشی عالم برست و دیگر اندر مرکز عالمست
و سه دیگر بجایست نزدیکترست و چهارم بمرکز نزدیکترست و بحرکات مختلفند تا از و بعضی بقهر فرود آید
و بطبع بر شود چون آتش و هوا و بعضی بقهر بر شود و بطبع فرود آید چون آب و خاک و بافعال مختلفند
تا یکی روشن کننده است و دیگری تاریک کننده است و یکی سوزنده است و دیگری افروزنده است
و بصورتهای مختلفند تا یکی چون گوییست میانه آکنده چون خاک و دیگری چون سطحست و بعضی
ازین گوی چون آب و سه دیگر چون قبه مجوفست بگرد ایشان اندر آمده چون هوا و آتش آنگاه
این همه گوهران با این اختلافها که همه رویها اندر ایشانست اندر پدید آوردن موالید عالمی
که مقصود ازین صنعت عظیم آنست متفق اند و روا نباشد که چیزهایی که آن بصورتها و حرکتها و فعلها
و طبیعتها و مکانهای مختلف باشند اندر یک چیز و یک جای فراز آیند و صلاح آن چیز اندر فراز آمدن
ایشان باشد اندر و چنین که اندر مردم فراز آمده اند و صلاح او اندر متفق شدن ایشانست
جز بقهر یک قاهر حکیم نباشد چنین که مر ایشان را فراز آورد بقهر و جبر و آن فراز آرنده یکی باشد
ازین چهار گانه البته از بهر آنکه همگان مقهورند پس درست کردیم که این قول که گفت لا اله

الّا الله از نوشتهٔ خدای برخواند و راست گفت بدانچه گفت که این خدای همی گوید و
موجب این کلمه آن بود که چون این صنعت بدین میانجیانِ مختلف الصّور والافعال و
الطبایع والحرکات همی به پدید آید مردمان را همی ظنّ او فتد که این کار خودِ ایشان همی کنند
تا واجب شد بیان کردن کزین مخالفان هیچ خدای نیست و همگان کار بفرمان یک خدای
همی کنند و امّا اندرین قول که گفت من رسولِ خدایم چنانست که چون مر همه مردم را نفس
سخن گوی است که خاصیّت آن پذیرفتنِ علمست و اندر وی قوّتِ متفکره هست که آرزومند است
بدانستنِ چرائیِ آفرینشِ عالم و عاقبتِ حالِ خویش از پسِ مرگِ جسدی حاصل شدنِ این قوّت
اندر مردم و بپدید آمدنِ این از وی بیرون از دیگرِ حیوانات گواهی همی دهد که این علم مر ورا
یافتنی است همچنانکه حاصل شدنِ نفسِ حسّی اندر حیوان و بپدید آمدنِ قوّتِ گرسنگی اندر وی گواهی
همی دهد که غذا او را یافتنی است و چون رسول مر این حال را بدید دانست که این علم که همه خلق بدان
حاجتمند است بمردم یا از راهِ شنوائیِ او رسد یا از راهِ بینائیِ او و چون شنوائی مر خلق را اندر
معنیِ قول هم قوّتی عام بود و بینائی قوّتی خاص بود چنانکه پیش ازین شرحِ آن گفتیم دانست که
این علم بنخستین از راهِ شنوائی برسد البته و نیز دانست که اندکی مر علم را بشنودن یابد او نخستین
دانائی بباشد بدان علم بلکه اندکی نخستین تراز و باشد که مر ورا آن بگوید و بشنواند و روانیست که نخستین
دانا بشنودن دانا شود از بهر آنکه شنواننده او حاضر باشد و دانا او باشد پس واجب آید که نخستین
دانا از مردم آن باشد که داناکنندهٔ او غایب باشد و او علم از نوشتهٔ او خواند که آن قولست
بغایبان مخصوص چنانکه پیش ازین گفتیم و براهِ چشم و فکرت دانا شود نه براهِ گوش و چون ایجال

مرورا علیه السلم

مرورا علیه السلام معلوم بود و از روح القدس که او برین نوشته که خلق از آن غافلند بدان واقف
شده بود رسیده دانست که اوست که بنویسندهٔ کتابِ عظیم باقی نزدیک گشت و چون دانست
که کسی دیگر مرین نوشته را همی نه بیند دانست کز خلق بجملگی برترست و اوست عبارت کنندهٔ قول
و نیز دانست که بدانچه مر ورا سوی خواندنِ این نوشته راه داده اند مر ورا همی پیغام دهند بخواندن
این نوشته برامّتانِ خلق و چون مرین نوشته را خبر او صلّی الله علیه و آله خواننده نبود چنان بود
که مرین کتاب را از بهرِ آن نوشته بودند تا او مر آنرا بخواند و چون خوانندهٔ نامه از نویسندهٔ
آن سخن گوی باشند قولِ او قولِ نویسنده باشد و چون نویسنده خدای بود و خوانندهٔ محمّدِ
مصطفی بود قولِ او علیه السلام قولِ خدای تعالی بود و آنکس که قولِ او قولِ خدای تعالی باشد رسولِ
خدای باشد پس محمّد مصطفی رسول خدای بود لاجرم پیغام داد بفرمانِ خدای تعالی بخلقِ او
و گفت قوله الٓمٓ ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ و بدین کتاب که یاد کرد آفرینشِ
عالم را خواست که هر که اندرین بچشمِ بصیرت بنگرد بی گمان شود که مرین را فرازآرنده و سازنده
هست برین نظم همچنانکه هر که مر نوشته را بیند کز و مقصودِ نویسنده را بشناسد بی گمان شود
که مر ورا نویسنده هست و از آیتها که اندرین مر خلق را مصالحِ کلّیت است که همی گوید قوله
إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ
الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ و اندر آفرینشِ عالم پیداست
که این قول آفریدگار است از بهرِ آنکه نوشته با گفته برابر است و دلیل بر درستی این قول آنست
که عدل راستی باشد و وجودِ هر موجودی باعتدالست و هر موجودی که اعتدال اندر وی نیست

شریف‌تر است و تا اجزای طبایع اندر جسد مردم که او عالم کهین است بر راستی باشد نفس جزوی
که کدخدای این عالم جزوی است بدو عنایت نکند و اگر این جزوها اندر عالم او باعتدال باز نیاید
او دست ازین خانه که جسد ماست باز دارد تا ویران شود و جسد بر آنچه بر عدل نباشد از
لذتهای خویش باز ماند و این حال ظاهر دلیلست بر آنکه اگر مردم اندر بجای آوردن عمل و علم
عادل نباشد بلذات عالم لطیف که آن ثواب است نرسد و نفس کلی که صنع او بعدلست
چنین که مر طبایع را اندر ترکیب عالم باعتدال بنهادست مر او را نپذیرد بدانچه مر او را اندر فعل
مخالف خویش یابد و آن مر او را عقاب باشد و ازبهر آن گفتیم کز مردم عمل و علم بعدل حاصل
شود که مردم از دو جوهر است یکی لطیف علمی و آن نفس است و دیگر کثیف عملی و آن جسم است
و هر که مرین دو جوهر خویش را اندر طاعت آفریدگار خویش کار بندد عادل باشد و چون با هر
کسی آن کند که سزاوار باشد و مر خویشتن را آن پسندد عدل کرده باشد و از جور پرهیزیده باشد
و احسان نیکوئی باشد و اندر آفرینش پیداست که هر یکی از فاعلان کار بستن قوتهای
خویش اندر منفعلان متعهد ایشان با ایشان نیکوکارانند چنانکه آتش که جوهر او گرم و درشتست
هوا و خاک سرد تیره را همی گرم و روشن کند و آب نرم نیز مر خاک ریزیده خشک را گرد فراز
آرد و باد مر آتش را همی یاری دهد و آب شور را همی خوش کند و نبات کز طبایع برترست
مر خاک و آب را همی رنگ و بوی و مزه و آرایش دهد و حیوان کز نبات برترست همی مر نبات را
حساس کند و آفریدگار عالم را بایجاد این موجودات پس از نیستی آن نیکوئی کردست
که هیچ زبان مر او را وصف نتواند کردن پس این احوال کزان اندکی باز نمودیم همی گواهی دهند

که آفریدگار

که آفریدگار برین آفرینش مر مردم را که مقصود از جملهٔ عالم اوست و مر او را نفس علم جوی و فهم
گیرنده دادست همی نیکوئی فرماید کردن نخست با خویشتن بطلب علم و ناپسندیدن مر خویشتن را
بر رنج ستوران آنگاه با هم صورتان خویش هم بعلم و هم بعمل که توانائی مر او را برین دو چیز داده اند
تا مر خویشتن را بطاقت خویش مانند آفریدگار خویش کرده باشد تا چون بعالم لطیف باز گردد
بر آن ثواب جاویدی یابد وَایتاء ذی القربی مهربانی کردن باشد با خویشان و چیز
بخشیدن مر ایشان را و اندر آفرینش عالم میان طبایع بر ترتیب که اندر ترکیب عالمست
خویشی و نزدیکی است و هر یکی از طبایع با خویش و نزدیک خویش بدان قوت خویش که دارد نیکوئی
کننده است چنانکه گوئیم آتش برتر از خواهران خویش است که امهات اند و مر او را با هوا گرمی خویشیست
لاجرم با یکدیگر خویشی پیوسته اند و حق یکدیگر همی گذارند بدان قوتها که دارند نه بینی که آتش
مر هوا را گرم و روشن همی کند و باد مر آتش را قوی همی کند بیاری دادن و مر باد را با آب
خویشی است لاجرم مر آب تلخ و شور را خوش همی کند و بجوشیدن همی کشدش و آب مر باد را بتری یاری
همی دهد و قوی همی داردش و آب به بخار بر هوا همی شود و با او همی آمیزد و مر آب را با خاک بسردی
خویشی است لاجرم آب مر خاک پراکنده را جمع همی کند و صورت پذیر و قوی همی گرداندش
و از دیگر سو خاک را خویشی با آتش بخشکی است نه بینی که آتش مر خاک را بیاری آب و هوا اندر نبات سوی
خویش همی برکشد و پس از آنکه بخشکی همی روشن و گرم کندش و خاک مر آتش را بیاری آب
همی پذیرد و بپدید آورد بر بازگشتن مر او را سوی مرکز و یاری دهد یعنی مر آتش را نبات پذیرد
که او خاک و آتش و بیکدیگر پیوسته اند و آنگاه گوئیم که صانع عالم که او نفس کلیست نفس ناطقه مر او را

خویشی نزدیکست که هم گوهر اوست لاجرم بدین خویشی که با مردم دارد مر ورا از عنایت خویش
بهرهٔ تمام دادست چه بدانکه مر ورا بر جملگی مصنوعات خویش پادشا کردست و چه بدانچه مر ورا از عقل
شریف که شرف او خود بدانست بهره دادست پس اندر آفرینش پیداست که ازین رویها که یاد
کردیم که آفریدگار عالم بدین خط الهی مر مردم را همی فرماید که با هم جنسان خویش کار بستن
عدل چنان نزدیکی جوی و نیکوئی کن تا بمانند من شوی و بثواب ابدی رسی پس ظاهر کردیم
که آن نوشته خدا است که با این قول برابرست و این قول خداوند صنعت چنانکه رسول او گفت
و بباقی آیه آفریدگار مر مردم را از خلاف این فعلها باز داشتست و اندر آفرینش همچنین است نه بینی
که میان آب و میان آتش و میان هوا و میان خاک نیکوئی کردن و یاری دادن نیست مر
یکدیگر را بلکه باز داشتست از هر یکی مر آن بیگانهٔ خویش را از خاص فعل او بدانچه مر یکدیگر را منکران
و بیگانگانند و چون اوفتادن آب اندر آتش و باد اندر خاک زشتست و ازان فساد همی
حاصل آید خدای تعالی بدین ترتیب که اندر ترکیب عالمست آتش را از آب باز داشتست بدانچه
هوا را بمیان آب و آتش جای دادست تا فساد نکنند و همچنین مر باد را از خاک باز داشتست
بدانچه آب را اندر میان هوا و خاک جای دادست تا فساد نکنند که اندر اوفتادن آتش با آب
و خاک با باد منکرست و فحش و این نیز مصالح کلیست که خدای مر طبایع را ازین فاحشها
و منکرها بآفرینش کردست ازان گفت وَيَنْهىٰ عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنْكَرِ که این معانی
اندر آفرینش نوشته دید و اگر کسی گوید که اگر مصنف این کتاب این سخن راست گفت چرا همه
قرآن را از آفرینش تفسیر نکرد جواب ما مر ورا آنست که گوییم ما به برهان عقلی درست کردیم مر سخن

خدا را با مردم از راه نوشته نه بآواز و حروف و درست کردیم که خوانندهٔ نوشتهٔ خدای رسول
نویسنده باشد ما دعوی نکنیم به پیغمبری بلکه من بنده از بندگان خاندان رسول خدایم و آنچه یاد کردیم اصل
دین حق بر آنست از کلمهٔ اخلاص بیان آن را از آفرینش نمودیم و همی گوییم که هر آیتی که آن از اصول
دین است بر اهل آفرینش راستست و عقلا مر آن را اندر آفرینش بتأیید الهی همی بینند چنانکه خدای گفت
قوله سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ
و تمامی آن را ممکن نبود اندرین کتاب جمع کردن و مراد ما اندرین قول این بود که باز نمودیم مر
متابع حق را اشارتی پسندیده باشد و مر منازع را با بیان و حجت جز مخالفت نیفزاید و ازین
قول گذشتیم بعون الله و حسن توفیقه

قول هجدهم اندر اثبات لذات

برین جایگه ازین کتاب واجب آمد اندر شرح لذت سخن گفتن از بهر آنکه لذت مطلق از
کتابهای الهیست که بر صحیفهٔ نفس مطلق نوشتست و معنی لذت مطلق و نفس مطلق اندر قول
ما آنست که درجات لذات بر حسب درجات نفوس است یعنی هر نفسی که او شریفتر است لذت
مر ورا بیشترست چنانکه چون نفس مردم از دیگر نفوس شریفترست مر ورا لذت بسیارست چنانکه
جانوران بی سخن ازان بی نصیبند و لذت مطلق بر مثال جنس است که ثبات او به ثبات انواع
لذاتست که زیر اوست چنانکه نفس مطلق نیز جنس است و مر ورا انواعست از نامی و حسی و
ناطقه و جز آن و از بهر آنکه اندر شناخت لذت مر نفس را پندارست و قوت یقین و دین
و ضعف شک و الحاد اندرست خواهیم که قول محمد زکریای رازی را که گفت اندر اثبات لذت
چیزی نیست مگر زایل شدن رنج و نا رفتن رنج باشد لذت نباشد بدین قول رد کنیم و از بهر آن

گفتیم کاندر اثبات لذت قوت دین و ضعف الحاد است که بنیاد دین حق بر ایجاب بهشت مر مطیعان
و نیکوکاران را زیرا که آن معدن غایت لذتست و آنجا رنج نیست البته چنانکه خدای تعالی اندر ثواب
بهشتیان پس از یافتن لذات بسیار گفت قوله متکئین فیها علی الارائک لا یرون
فیها شمسا ولا زمهریرا ودانیة علیهم ظلالها وذللت قطوفها تذلیلا
و نیز بر الزام دوزخ مر عاصیان و بدکرداران را که آن مکان نهایت رنجهاست و آنجا هیچ
لذت نیست البته چنانکه خدای گفت بحکایت از دوزخیان قوله وقال الذین فی النار
لخزنة جهنم ادعوا ربکم یخفف عنا یوما من العذاب وقالوا اولم تک
تاتیکم رسلکم بالبینات قالوا بلی قالوا فادعوا وما دعاء الکافرین الا
فی ضلال و عدل که صلاح خلق اندر اوست و پرهیز و راستی و بخشایش و مهر و وفا و کم آزاری
و دیگر اخلاق ستوده میان خلق به امید بهشت پر لذت و بیم از دوزخ پر شدت گسترده شده است
و جور که فساد خلق اندر اوست و دلیری و بی باکی و بی رحمی و جفا و آزار میان ملحدان و بی دینان
از آن فاش گشتست که مر ثواب و عقاب را منکرند و ثواب غایت لذتست و عقاب نهایت رنجست
و یافتن نفس مردم مر لذتهای بسیار و همچنان رنجهای گوناگون را گواهست بر آنکه معدن غایت
لذتهای بی رنج که آن بهشتست و مکان رنجهای بی راحت که آن دوزخست از بهر او موجود است
و این نوشته الهیست بر نفس مردم بیرون از دیگر نفسها و چون بجای شرح لذات رسیم
ازین قول سخن اندران تمام بگوییم و اکنون بر طریق برهان اندر اثبات بهشت و دوزخ گوییم
که اخلاق ستوده که یاد کردیم از عدل و انصاف و راست گفتن و امانت گذاردن و مهر و وفا

و بخشایش

و بخشایش و جز آن میان خلق بر امید یافتن بهشت و رستن از دوزخ مضبوط گشتست و اندرین
اخلاق صلاح عالم و خلقت و این مقدمه اولیست اندر عقل ثابت پس پیدا شد که این اخلاق
معلولات بهشت و دوزخ اند و بهشت و دوزخ علتهاست مر وجود این اخلاق ستوده را که اندر
آن صلاح خلقت بمیان خلق و این دیگر مقدمه راستست و نتیجه ازین دو مقدمه آن آید که گوییم
چون معلولات موجودست ناچار علت آن موجود باشد که محال باشد که معلولی موجود باشد
و علت آن معدوم باشد و این برهانی منطقیست و اکنون بحجت الحجه محمد زکریا گفت اندر
مقالت خویش اندر لذت یاد کنیم آنگاه سخنان متناقض او را برو رد کنیم آنگاه سپس از آن بیان
کنیم که مراتب لذات بر حسب مراتب نفوس است و توفیق بر آن از خدای خواهیم قول محمد زکریا
آنست که گوید لذت چیزی نیست مگر راحت از رنج و لذت نباشد مگر بر اثر رنج و گوید که چون
لذت پیوسته شود رنج گردد و گوید حالی که آن نه لذتست و نه رنجست آن طبیعتست و آن بحس
یافته نیست و گوید که لذت در حسی رماننده است و در حسی رنجاننده است و حس تاثیریست از
محسوس اندر خداوند حس و تاثیر فعل باشد از اثر کننده اندر اثر پذیر بدل شدن حال اثر پذیر
باشد و حال یا طبیعت باشد یا بیرون از طبیعت باشد و گوید که اثر کننده مر آن اثر پذیر را
از حال طبیعی او بگرداند آنجا رنج و درد حاصل آید و چون مر اثر پذیر را بحال طبیعی او باز گرداند
آنجا لذت حاصل آید و گوید که اثر پذیر مر آن تاثیر را بدین هر دو روی همی یابد تا آنگاه که بحال
طبیعی خویش باز گردد و مر آن تاثیر را که همی یافت اندران حال متوسط نیابد و گوید پس اثر
پذیر درد و رنج از آن یابد کز طبیعت بیرون شود و لذت آنگاه یابد کز این بیرون شده که طبیعت

و اثر پذیر یعنی جسم

بازآید آنگاه گوید و بازآمدن بطبیعت که لذت از وی باید نباشد مگر پس از بیرون شدن از طبیعت
که رنج از آن یافته باشد پس گوید پیدا شد که لذت چیزی نیست مگر راحت از رنج و گوید حال طبیعی از بهر
آن محسوس نیست که یافتن بحس از تأثیر باشد و تأثیر از مؤثر مر حال اثرپذیر را بگرداند از آنچه او بر آن
باشد و حال طبیعی آن باشد کز حال دیگر بدان نیامده باشد بتغیر و تأثیر و چون از حالی دیگر بحال
طبیعی نیامده باشد آنجا حس حاصل نشده باشد تا اثرپذیر مر آن را بیابد از بهر آنکه یافتن مردم حس مر گشتن
حال راست که آن یا بیرون شدن باشد از طبیعت یا بازآمدن بطبیعت پس حال طبیعی نه بیرون شدن
باشد از طبیعت و نه بازآمدن باشد بدان پس گوید که ظاهر کردیم که حال طبیعی محسوس نیست و آنچه
یافته نباشد نه لذت باشد و نه شدت و گوید تأثیری که پس از تأثیری باشد و هر دو مر یکدیگر را اضداد
باشند لذت رساند باثرپذیر چندانی که آن تأثیر پیشین آن اثرپذیر بکلی زایل نشده باشد و اثرپذیر
بحال خویش باز نیامده باشد و چون آن تأثیر پیشین زایل شد و اثرپذیر بحال طبیعی خویش باز آمد آنگاه
همان تأثیر که همی لذت رسانید باثرپذیر درد و رنج رساند و از بهر آن چنین است گوید که چون مر
آن تأثیر پیشین را زایل کند و مر اثرپذیر را بحال طبیعی باز آرد باز مر اثرپذیر را از طبیعت بدیگر جانب
بیرون بردن گیرد و از بیرون شدن از طبیعت مر اثرپذیر را رنج حاصل شود پس آن تأثیر از بار پسین
همی مر اثرپذیر را سوی حال طبیعی او باز آورد و لذت بدو همی رساند و اثرپذیر بحال طبیعی خویش باز
رسد لذت از او بریده شد آنگاه آن تأثیر بار پسین دایم گشت و مر او را از جانب دیگر
از طبیعت بیرون بردن گرفت باز مر او را رنجانیدن گرفت پس گوید پیدا شد که حال طبیعی
مر اثرپذیر را چون واسطه است میان بیرون شدن از طبیعت کزان درد و رنج آید و میان

بازآمدن

بازآمدن بطبیعت کزان لذت و آسانی یابد و آن حال که طبیعت نه رنجست و نه لذت آنگاه
پس زکریا مرین قول شرح کند و گوید که مثال این چنان باشد که مردی اندر خانه باشد که آن
خانه نه چنان سرد باشد که او از سرما بلرزد و نه چنان گرم باشد که مر او را اندران عرق آید
تا جسد او اندران خانه خو کند و نه گرما یابد و نه سرما آنگاه مفاجا آن خانه گرم شود چنانکه
اثر دراندر او بگرما رنجه شود سخت و بیطاقت شود آنگاه پس از آن بادی خنک اندران
خانه آمدن گیرد اندک اندک پس اثر کند اندر او از گرما رنجه شده باشد بدانچه از طبیعت
که بران بود بیرون شده باشد از آن خنکی لذت یافتن گیرد از بهر آنکه همی سوی طبیعت
باز آید تا آنگاه که آن خنکی مر او را بدان پیشین او باز رساند که آن نه سرد بود و نه گرم آنگاه
پس از آن اگر خنکی پیوسته شود هم از آن سرما کزو همی لذت یافت رنجه شدن گیرد بدانچه از
طبیعت باز همی بدیگر جانب بیرون شود و اگر باز پس از آن سرما گرما بدان خانه پیوستن گیرد اندرد
از آن گرما باز لذت یافتن گیرد بدانچه همی سوی طبیعت باز آردش همچنین تا باز بدان حال
طبیعی خویش باز رسد پس گوید ظاهر شد که لذت حسی چیزی نیست مگر راحت از رنج و رنج چیزی
نیست مگر بیرون شدن از طبیعت و طبیعت نه رنجست و نه لذت آنگاه گوید و چون بیرون
شدن از طبیعت اندک اندک باشد و بازگشتن بطبیعت بیک دفعت باشد درد پیدا نیاید
و لذت پیدا آید و چون بیرون شدن از طبیعت بیک دفعت باشد باز آمدن بدو اندک اندک
باشد درد پیدا آید و لذت پیدا نیاید پس گوید مر آن بازآمدن را بطبیعت بیکدفعت لذت نام
نهادند هر چند که آن راحت بود از رنج و گوید مثال این چنان باشد که مردم را گرسنگی و تشنگی

اندک اندک رنجاند و آن مر ورا بیرون شدن است از طبیعت تا چون سخت گرسنه یا تشنه
شود آنگاه بیکبار طعام یا شراب بخورد تا بحال خویش کز آن پیش بر آن بود باز رسد از آن لذت
یابد و لذت پیدا آید مر او را بدانچه بیک دفعه طبیعت باز آمد و رنج گرسنگی یا تشنگی که مر او را
اندک اندک بیرون برده بود پیدا نیامدش و مر آن باز آمدن را بحال بی رنجی لذت گفتند
و آن چیزی نبود دیگر جز راحت از آن رنج خرد خرد که جمله شده بود بیک دفعت و گوید چون با
از حال تن درستی کسی را ناگاه جراحتی رسد که بدان از حال طبیعی خویش بیکدفعه بیرون شود
از آن درد و رنج یابد و چون بروزگاران جراحت او اندک اندک بحال درستی باز آید لذت
هیچ نیابد پس مر آن شدن از طبیعت بیک دفعت درد و رنج گفتند که پیدا آمد و مر آن باز
یکدفعه
آمدن را بحال اول لذت نگفتند که پیدا نیامد آنگاه اندر لذت مجامعت گوید آن نیز بدانست
که مادتی همه جمله شود اندر مکانی که آن مکان بغایت بیدار است و بنهایت یابندگی حس است
و چون آن مادت بزمان دراز جمع شود بیکبار از آنجا بیرون آید از آن همی لذت حاصل شود
و گوید آن لذت بر مثال لذتیست که مردم از خاریدن گری یابد و اندر لذت نگرستن سوی
نیکو رویان گوید که آن از آن باشد که مردم از جهت ناموافق زشت روی سیر شده باشد
و از طبیعت بیرون آمده و اندر لذت شنودن آواز خوش گوید هم این ترتیب موجود است
از بهر آنکه هر که آواز باریک را بسیار بشنود از شنودن آواز سطبر پس از آن لذت یابد گوید
هر چند مردم از دیدن روشنائی لذت یابد چون روشنائی را بسیار بیند از چشم فراز کردن
و تیرگی نیز لذت یابد این جمله که یاد کردیم قول محمد زکریاست اندر مقالتی که مر آن را مفرد بر شرح

لذت بنا

لذت بنا کردست و ما گوییم اندرین معنی آنچه حقست و تناقض قول این مرد بعقلا نمائیم بتوفیق
الله تعالی گوییم که این مرد بآغاز مقالت گفت که لذت حسی چیزی نیست مگر بیرون شدن از
طبیعت و لذت چیزی نیست مگر باز آمدن بطبیعت و باز آمدن بطبیعت نباشد مگر پس از بیرون شدن
از آن آنگاه گفت درست شد که لذت نباشد مگر پس از رنج بیرون آمدن از آن آنگاه با آخر
مقالت گفت که مردم از نگرستن سوی نور لذت یابد و لیکن چون مر نور را بسیار بیند از دیدار
تاریکی و چشم فراز کردن نیز لذت یابد و این سخن بازپسین او همی نقض کند مر آن مقدمه را که بآغاز
مقالت گفت لذت نباشد مگر بر اثر رنج و لذت نباشد مگر به باز آمدن سوی طبیعت پس از بیرون
شدن از آن و گفت که طبیعت میان رنج و لذت میانجیست و محسوس نیست پس باید که ما را بگوید
که طبیعت میان نگرستن اندر نور و میان نگرستن اندر ظلمت کدامست و چون مردم از دیدن
نور لذت یافت سوی کدام طبیعت همی بازشد و چون باقرار این مرد نگرنده از دیدن نور لذت
یافت و آن مر ورا باز آمدن بود سوی طبیعتی کز آن بیرون شده بود پس مقدمه‌اش باطل بود یا نتیجه‌اش
دروغ زن و حرام‌زاده اند آنگاه گفت چونکه از دیدن نور ستوه شود از دیدن تاریکی چشم باز کردن
لذت یابد و این قول نیز متناقض است و همی باطل کند مر آن مقدمه را که گفت لذت نباشد مگر به باز
گشتن مر اثر پذیر را سوی طبیعت خویش پس از بیرون شدن او از آن از بهر آنکه بیرون شدن
نگرنده سوی روشنائی از طبیعت خویش که پیش از آن بر آن بود به لذت بود نه برنج و این خلاف
حکیم پسر زکریاست و بازگشتن بدان نیز هم بلذت بود باقرار او و میان نگرستن و نانگرستن
حالی میانجی نیست که آن نگرستن نیست و نانگرستن نیز نیست چنانکه او دعوی کرد که آن نه رنجست

و نه لذت بلکه این هر دو لذتست و نیز گفت که مردم از نگرستن سوی زنی خوبروی لذت بدان
یابد که از دیدن مر زنی زشت روی را رنجور شده باشد و این سخنی سخت رکیک و بی معنیست
ازیرا که مردم را از نگرستن سوی خوبرویان نه بدان لذت رسد که از کسی زشت روی ستوه
شده باشد بلکه نفس مردم مر آنرا یافتن این لذت جوهریست و مر دیگر جانوران را با مردم اندرین
لذت و اندر لذت یافتن از سماع خوش و ایقاعهای نظم و سخنان موزون انبازی نیست
و این قول نیز متناقض است مر آن قول را که پیش از آن گفت اندر معنی لذت از نگرستن سوی
روشنائی و تاریکی ازیرا که اگر مقدمه راست گوی بودی بایستی که هر که نه نیکو روی دیدی
و نه زشت روی بر طبیعت بودی و چون نیکو روی را بدیدی رنجه شدی ازیرا که بدان از
طبیعت بیرون شدی و باز پس از آن چون زشت روی را دیدی از آن لذت یافتی از
بهر آنکه بدان سوی طبیعت بازگشتی ولیکن حال بخلاف اینست پس ظاهر گردیم که مقدمه این مرد
بدانچه گفت لذت جز بر عقب رنج نباشد نه راستست باید که متابعان این فیلسوف ما را بگویند
که چون مردم مر زنی نیکو روی را یا نگاری نیکوئی را ببیند و از آن لذت یابد بکدام طبیعت
همی بازگردد و بچه وقت از آن طبیعت بیرون شده بود تا چون بدان بازگشت لذت یافت
پس ظاهرست که این لذت بدان نگرنده سوی خوبروی نه سپس از بیرون شدن او رسید
از آن طبیعت خویش که آن نادیدن بود البته نه مر خوبروی را و نه مر زشت روی را حاصل شد
قول محمد زکریا که گفت لذت نباشد مگر بباز شدن سوی طبیعت و نیز گوئیم برد حکم پسر زکریا
که گفت یافتن حس نباشد مگر بتأثیر کردن از محسوس اندر حاس تا خداوند حس مر آنرا بیابد و بدان

یافتن

یافتن از حال طبیعی خویش بگردد و از طبیعت بیرون شود و از آن رنجه شود و این تأثیر نخستین
باشد آنگاه چون تأثیر دوم بدو پیوندد که تأثیر آن ضد نخستین باشد و مر او را بدان حال اولی باز
آرد از آن لذت یابد که خداوند حس بینائی و شنوائی پس از آنکه نشنود و ننگرد بر حال طبیعی
خویش باشد و چون نگاری نیکو یا باغی خرم یا صورتی آراسته ببیند حال او که طبیعی بود متبدل
شود و آن بیرون شدن او باشد از طبیعت و از آن لذت همی یابد و همچنین چون آواز رودی ساخته
بوزن رود زنی استاد مر آنرا با نغمه درخور آن بقولی موزون و الفاظی روان همی شنود حال
طبیعی او بدان نیز متبدل شود و این نیز مر او را بیرون شدن باشد از حال طبیعی خویش و از آن همی
لذت یابد پس این حال بضد آنست که مقدمه این فیلسوف بر آنست ازیرا که این به بیرون شدن
از طبیعت که او بر آنست همی لذت یابد آنگاه اگر این مرد که مر آن زن نیکو روی را بسیار بدید و از
دیدار او لذت یافت و بدان از طبیعت بیرون شد اگر نیز مر آن زن را نبیند سخت رنجور شود از نادیدن
او چنانکه خویشتن را بر طلب او بر مخاطرهای عظیم عرضه کند و از هلاک خویش باک ندارد و این مرد
بنادیدن مر آن زن را همی بحال طبیعی خویش باز شود که پیش از دیدار او مر آن زن را بر آن بود پس این
نتیجه بر عکس المقدمه آمد که این فیلسوف بآغاز مقالت خویش گفت ازیرا که او حکم کرد که رنج
از آن حاصل آید که خداوند حس از طبیعت بیرون شود بپذیرفتن تأثیر از اثرکننده و لذت
یابد چون بحال طبیعی خویش بازگردد و این مرد آنگاه که مر این زن نیکو را ندیده بود در حال طبیعی
بود و چون مر او را بدید و از حال طبیعی خویش بیرون شد واجب آمد بحکم این فیلسوف که رنجه گشتی
ولیکن لذت یافت و باز چون دیدار آن خوبروی از او زایل شد و بحال طبیعی بازگشت واجب آمد

بحکمِ این فیلسوف که لذت یافتی و لیکن رنجه گشت ازین ظاهرتر ردّی و درست‌تر نقضی چگونه باشد
که ما بر این فیلسوف کردیم و هم ایدون حالِ سخن اندر حالِ شنونده و آوازِ خوش و سخنِ موزون که
چون مر آن را بشنود و از طبیعت بیرون شود لذت یابد و چون آن را گم کند یا بر عقبِ آن بانگ
خر یا بانگِ ستور شنود همی بطبیعت بازگردد و لیکن رنجه شود و نیز گوییم که قولِ این مرد بدانچه گفت
چون کسی آوازِ باریک بسیار بشنود هرچند کز آن لذت یافته باشد چون پس از آن آوازِ سطبر شنود
از آن نیز لذت یابد همی نقض کند مر آن مقدمه را که گفت لذت نباشد مگر باز آمدنِ بحالِ طبیعی
پس از بیرون شدن از آن از بهرِ آنکه حالِ طبیعیِ شنونده آنست که هیچ آواز نشنود و البته نه باریک
و نه سطبر همچنانکه حالِ طبیعی بساونده است که نه سرما یابد و نه گرما و نه درشت بساود و نه نرم و چون
شنونده مر آوازِ باریکِ منظم را بشنود همی از حالِ طبیعی بیرون شود بجانبی و از آن همی لذت یابد
بخلافِ قضیتِ این فیلسوف که گفت از بیرون شدن از حالِ طبیعی مر خداوندِ حس را رنج آید و این
لذت مر او را گوییم کز آوازِ چنگ و چنگ زنی خوش رسید که مر آن را با قولی منظوم درخور بدو رساند
پس واجب آید از حکمِ این فیلسوف باز آمدنِ این مرد بحالِ طبیعیِ خویش حالی باشد بضدِ این حال
که یاد کردیم و آن با آوازِ خری باشد که برابر شود با دشنامِ خربندهٔ سطبر آواز تا حسِ سمعِ آنمرد کز آوازِ
چنگ و نغمهٔ باریک از طبیعت بیرون شده بود بطبیعت باز آید و از آن لذت یابد و لیکن بر
کسی داند که هیچ مردم از آن نغمهٔ خوش و آوازِ چنگ رنجه نشود و نه از بانگِ خر لذت یابد با آنکه اگر
چنانکه این مرد گفت مردم کز شنودنِ آوازِ باریک گفت بر عقبِ آن آوازِ سطبر لذت یافتی حکم
ایدون راست بودی از بهرِ آنکه ایدون هم بیرون شدنِ از طبیعت بیافتنِ آوازِ باریک لذت یافته

بود و هم بیازگشتن

بود و هم بیازگشتن بدان یافتنِ آوازِ سطبر یافته بودی و حکمِ او چنانست که مردم از بیرون شدنِ
از طبیعی رنجه شود نه لذت یابد و مردم از آوازِ باریک و سطبر لذت یابد نه بباریکی و سطبری آواز نه
نه بینی که هیچ آوازی از آوازِ پشه باریک‌تر نیست و آوازی سطبرتر از بانگِ خر نیست و مردم ازین
لذت هیچ نیابند پس چنین سخن گفتن فلسفه نباشد بلکه عرضه کردنِ جهل و سفاهت باشد و نیز گوییم
اندر لذتی که مردم از راهِ بساونده یابد که بسود و نهاد چیزی از هوا نرم‌تر نیست و اگر مردی برهنه بنشیند
تا جسدِ او با هوا خو کند و آن حالِ طبیعیِ او باشد آنگاه پس از آن اگر جبه از موی سمور بپوشد بدان
از حالِ طبیعیِ خویش بیرون شود و لیکن رنجه نشود بلکه از آن لذت یابد بخلافِ حکمِ این فیلسوف
که گفت رنج از بیرون شدن آید از طبیعت و لذت بازگشتن باشد بطبیعت و اندر حالِ چشنده
گوییم که چون مردم چیزی نچشیده باشد حالتِ چشندهٔ او بحالِ طبیعی باشد و چون پارهٔ انگبین بدهان
اندر نهد حالتِ او از حالِ طبیعی بگردد و بیرون شود و از آن لذت یابد و بحکمِ این فیلسوف بایستی
که رنجه شدی بدانچه از انگبین مر حالتِ چشندهٔ او را از حالِ طبیعی بیرون برد و آن تأثیر کنندهٔ چشیدنی
بود اندر حالتِ این مردم و چون بر اثرِ این تأثیر کننده دیگر تأثیر کنندهٔ بضدِ این بیاید و آن پارهٔ شحمِ
حنظل بود تا مر او را از بیرون شدگی از طبیعت بطبیعت باز برد بایستی کز آن لذت یافتی بحکمِ این فیلسوف
و لیکن ازین بازبرنده مر او را طبیعت سخت رنجه گشت و چشیدنِ انگبین که بدان از حالِ طبیعی بیرون
شد لذت یافت و از چشیدنِ شحمِ حنظل که بدان بحالِ طبیعی بازگشت رنجه شد ظاهر شد که قولِ این مرد
اندرین معانی نادرستست پس این حال چنانست که چشندهٔ شکر و انگبین همیشه بطبیعت باز آید
و چشندهٔ هلیله و حنظل همیشه همی از طبیعت بیرون شود و نیز گوییم که این مرد باولِ آغازِ مقالت

خویش گفت که لذت حسی یافتن راحت است از رنج و رنج از آن رسد که خداوند حس از حال طبیعی بیرون
شده باشد و از یافتن گرما بر عقب سرما و یافتن خنکی بر عقب گرما بر این برهان آورد پس گفتیم هم این
حال دیگر حواس و گفت ظاهر کردیم که لذت جز بر عقب رنج نباشد و این راحت باشد از رنج که مر او را
لذت نام نهادند و ما گوییم اندر ردّ این قول که اگر مردی باشد تن درست و درست حواس دیگری
بیاید و شکری بدهان او اندر نهد و نافه مشک و دسته گل پیش او نهد و باوازی خوش شعری معنوی
برخواند پیش او و دیبای منقش پیش او باز کند و بجامه نرم تنش را بپوشد تا همه حالهای طبیعی او متبدل
شود پس بحکم این فیلسوف که گفت چون حال طبیعی مردم متبدل شود مردم را رنج آید واجب آید
که این مرد سخت رنجه شود از چشیدن شکر و یافتن بوی چون مشک و گل و شنودن سماع خوش
و پوشیدن جامه نرم و دیدن دیبای منقش ولیکن همه عقلا دانند که حال این مرد بخلاف آن باشد
که این فیلسوف حکم کردست و اگر حکم این مرد راست بودی چیزهای مکروه نبودی اندرین عالم
که مردم بر رنج آن مخصوص است از دیگر حیوان و ظاهرست مر عقلا را که حاستِ بساونده مردم مر موی سمور را
بساود از حال طبیعی بیرون شود همچنانکه چون مر پلاس پرموی را یا خار خشک را بساود از طبیعت
تأثیر بیرون شود ولیکن از آن یکی لذت یابد و ازین دیگر رنجه شود و حاستِ نگرنده مردم چون
دختری خوبروی را بیند اندر جامهای دیبا از حال طبیعی بیرون شود همچنانکه چون کنده پیری زنگی
نابینا را بیند اندر گلیمی باز از حال طبیعی بیرون شود ولیکن از آن یکی لذت یابد و ازین دیگر رنجه شود
و حاستِ شنونده مردم چون بشنود که زنش مر او را پسری درست صورت زاد بدان از حال طبیعی
بیرون شود همچنانکه اگر بشنود که برادرش بمرد و مالش سلطان برگرفت نیز از حال طبیعی بیرون شود و لیکن

حالش اندرین دو بیرون شدن از طبیعت نه چنان باشد که حکم این فیلسوف بر آنست و حاستِ بوینده
مردم از یافتن بوی عبیر و یاسمین از حال طبیعی بیرون شود همچنانکه یافتن گند مردار و سرگین از حال
طبیعی بیرون شود ولیکن مر آن بیرون شده را نخجوید و از این دیگر بگریزد و گوییم که این حکم که این
فیلسوف کردست جز اندر بعضی از حاستِ بساونده نیست و اندر کل این حاسّت نیز نیست اعنی که این
حکم اندر یافتن گرما و سرماست که شدت رنج بمردم رسد و پس چنانکه چون پس از رنجه کی از سرما گرما
بدو پیوسته شود از آن لذت یابد و چون پس از گرما خنکی بدو پیوسته شود از آن لذت یابد و این
بعضیست از آنچه بحاستِ بساونده یافتست از بهر آنکه بحاستِ بساونده جز گرما و سرما چهار معنی
مختلف نیز یافتست چون نرم و درشت و متحرک و ساکن و حال مردم بیافتن این معنیها بر
آن سبیلست که بیافتن گرما و سرماست و مردم از بسودن درشت از پس بسودن چیزی نرم لذت
نیابد و از بسودن متحرک پس از ساکنی لذت یابد البته پس ظاهر کردیم که حاستِ بساونده مر مخالفها را
یابد از گرمی و سردی و نرمی و درشتی و متحرک و ساکن و حکم این فیلسوف اندر یک جفت از این سه
جفت حقست و اندر دو جفت باقی باطلست و اندر چهار حاستِ دیگر از نگرنده و شنونده و بوینده
و چشنده این حکم باطلست و مثل این مرد بحکم کردن اندر لذت که مردم مر آن را به پنج حواس بیابد و گفتن
که آن جز راحت از رنج هیچ چیز نیست و این جز بر عقب رنج نباشد چون مثل مردی بیابانیست که
هیچ میوه ندیده باشد پس بر طبقی الوزی بیند و خرمائی و انجیری و بادامی و خربزه او مر آن گوز را
با پوست برگیرد و بچشد و ناخوشی آن بکام و زبان او رسد اندیشه نکند که شاید بودن که زیر این
پوست اندر چیزی خوشتر ازین هست یا شاید بودن که این دیگر چیزها جز چنین است و حکم او نه

این فیلسوف باشد به آنچه اندر یک سه یک از یک حاست از جملهٔ پنج حواس معنی بیافت حکم کرد که اندر
هر پنج حواس این حکم که من اندرین یک سه یک حاسّی یافتم رواست تا چون ازان باز جویند
جهل و غفلت او ظاهر شود چنین که ظاهر کردیم جهل و سفاهت او را بلکه گوییم که لذت چیزی دیگرست
و راحت از رنج چیزی دیگر اما لذت آنست که چون مردم از حال طبیعی بدان رسد شادمانه و تازه
شود و چون ازان باز ماند رنجه شود چنانکه چون از حال درویشی و گرسنگی و تشنگی و تنهائی
بتوانگری و طعام و شراب و محدّث و مونس و جز آن رسد شادمانه و تازه شود و چون ازان باز ماند
بر حال پیشین خویش بماند بلکه رنجه شود و راحت از رنج آنست که چون مردم ازان بحال طبیعی خویش
باز گردد بر حال خویش ماند چنانکه چون از تن درستی به بیماری شود رنجه شود و چون ازان بیماری
درست شود بحال پیشین خویش باز گردد نه لذت یابد و نه رنج البته و اکنون که از ردّ قول این مرد ازین
معنی پرداختیم و میان لذت و میان راحت از رنج فرق کردیم اکنون اندر مراتب لذات
سخن گوییم چنانکه بآغاز این قول وعده کردیم گوییم که لذت یافتن مر نفس راست و مر نفس را
بظهور افعال یابیم و فعل نفس اندر طبایع پدید آمدست و طبیعت سه مرتبه است یکی آنست که
میل و حرکت او سوی حواشی عالمست و دیگر آنست که میل و حرکت او سوی مرکز عالمست و
سه دیگر آنست که حرکت او بگرد او جهاتست که بگرد مرکز اندر آمده اند و همچنین نفس که وجود او
بظهور فعل اوست نیز سه مرتبت است یکی نفس نباتیست که غذا پذیرد و بیفزاید و دیگر نفس
حسّی است که حرکت بخواست خویش کند و سه دیگر نفس ناطقه است که میان چیزها تمیز کند پس
گوییم کزین دو جوهر که یکی طبایعست و دیگر نفوس است محفوظند بهدایت الهی که بدو پیوستست

از فلک الاعظم

از فلک الاعظم که مر آنرا حکما کرسی خدا گفتند و آنچه جواب اندر ایشان پیداست به آنچه هر یکی از طبایع
و نفوس کوشیده است اندر نگاه داشت مصلحت خویش چنانکه چون صلاح خاک اندر آنست کاندر مرکز
باشد تا پراکنده نباشد و مر قوتهای اجرام را بتواند پذیرفتن و آب که جمال خاک بدوست فرو رود
و بایستد و حرکت و میل او سوی مرکزست بقسری که برو افتاده است و مر آنرا همی طبع گویند و بجای
خویش اندرین معنی سخن گفته ایم و چون صلاح آب اندر آنست که بر تر از خاک باشد تا تباه نشود
و خاصّ فعل او که آن رفتنست از فراز به نشیب و به بخار شدن بهوا بر شدنست تا خوش باشد و نبات را
برویاند حرکت او سوی مرکزست بر تر از خاک و ایستادن خاک و آب اندرین مرتبها از روی
طبیعتست که مر ایشانراست اندر ایستادن بدین جایها بدین حرکت که یافته اند و هم اینست
حال هوا و آتش و افلاک و اجرام عالی که هر یکی ازان بطبع میل دارند سوی جائی که مصلحت ایشان
و بقاء ذوات ایشان اندر آنست که بدان جایها بایستند و بیامیزند هر یکی ازان با دیگری که صلاح
ایشان هر یکی اندر آمیختنست با یار خویش چون آمیختن خاک با آب و باد با آتش تا قابل شوند جمال
و بقا یابند و بگریزند هر یکی ازیشان از دیگری که صلاح ایشان هر یکی اندر گریختنست از یار خویش
تا فساد نپذیرند چون گریختن آب و آتش و باد و خاک از یکدیگر تا از فعل خویش باز نمانند و ظاهرست
که اندر لذت مر یابندهٔ لذت را جمال و بقا زیادتست و اندر رنج مر او را فساد و نقصانست و چون
حال اینست گوییم هر دو طبعی که با یکدیگر بیامیزند و از آمیختن قوت و جمال یابند و زیادت پذیرند
ایشان از آمیختن همی لذت یابند و بعکس این قضیت هر دو طبعی که چون بیکدیگر رسند آشفته شوند
و فساد و نقصان پذیرند و از فعل خویش باز مانند ایشان همی درد و رنج یابند از یکدیگر و چون اجسام

طبیعی هر یکی متحرکست بحرکتی که اندر آن نگاه داشت مصلحت اوست این حال ولیکن برانکه مرین
طبایع را اندرین حرکات لذتست و اندر خلاف این حرکات مر هر یکی را رنج و دردست از بهر آنکه
اگر خاک بآسمان بر شود بشورد و فساد پذیرد و از او خاص فعل او نیاید و هر فعلی از خاص فعل خویش
برنج و درد باز ماند و نیز خاص فعل خویش را بیافتن لذت تواند کردن پس ظاهر کردیم که مر طبایع را
هدایت الهیست اندر نگاه داشت مصالح خویش و اندر صلاح خویش مر نگاه دارنده صلاح خویش را
لذتست و این هدایت الهی که بدان این طبایع همی مر خویشتن را نگاه دارد از فساد و فنا و رنج
بمنزلت روحست مر طبایع را که مر ایشان را قوت حس نیست و هم این هدایت الهی بنفوس پیوستست
بر ترتیب چنانکه نبات بدین هدایت کوشیده است اندر مصالح خویش بر اندازه شرف نفس
خویش بکشیدن غذا و زیادت پذیرفتن و زادن مانند خویش بتخم و بیخ و حیوان بدین هدایت
طلب کننده است مر غذای سزاوار خویش را و پرهیز کننده است از آنچه مر او را هلاک کند چه از
اندرون او از غذای ناموافق و چه از بیرون او از دشمن او و جوینده است مر جفت خویش را
تا بزایش مر نوع خویش را باقی کند و مردم که مر او را نفسی شریف ترست از نفوس دیگر حیوانات
مر او را از هدایت الهی که لذات نفوس اندر آنست نصیب بیشترست از نصیب حیوانات و نصیب
حیوان بیشتر از نصیب نباتست ازین هدایت و نصیب نبات بیشتر از نصیب طبایعست و هیچ
موجودی از هدایت الهی بی نصیب نیست از بهر آنکه هر موجودی را بقاست و بقای موجودات اندر
هدایت الهیست بدین شرح که گفتیم و هدایتها از یاری حقست مر موجودات را و بقا او سبحانه
بذات اوست و اگر این هدایت الهی بنفس انسانی نه پیوستی مردم بی تعلیم ندانستی که جزو چیز

کمتر از کل

کمتر از کل خویش باشد و ندانستی که چیزهای بسیار که هر یکی از آن باندازه چیزی دیگر باشند
همه هم چند یکدیگر باشند و این اولیست که اندر بهیمیت عقل ثابتست از هدایت الهی پس گوییم
که بدید آوردن خاص فعل خویش و طلب غذا و نگاه داشت مصلحت خویش نیز هر موجودی را
عطای الهیست و وجود همه موجودات بدین سه عطاست که حکما مر حکمی را از سیاست الهی
گفته اند پس مر نبات را که مر او را نفس رویندهست اندر کشیدن غذای هموار و زیادت پذیرفتن
و زادن مانند خویش بتخم و بار و جز آن لذتست و لذت حیوان که مر او را روح حسی است بیشتر
از لذت نباتست بدانچه مر او را حواس است و بذات و خواست خویش متحرکست و مر او را تخیل و [illegible]
و رغبتست و لذت مردم که مر او را روح ناطقه است بیشتر از لذت دیگر حیوانست بلکه مردم را دو لذتست
یکی حسی و یکی عقلی و اندر لذت حسی مر حیوان را که حواسی دارد با او شریکست ولیکن شریکی اندکست
و کل لذات حسی مردم راست و اگر مردم تفکر کند اندر لذاتی که مردم مر او را اجناس چشنده یابد از
طعامها که طعمهای آن مختلفست از شیرینیها و ترشیها و مزهای گوناگون که مردم از هر یکی از آن
اندر حال جداگانگی و اندر حال خامی آن و اندر حال پختگی آن و اندر آمیختگی آن با یکدیگر
چه خام و چه پخته لذتی دیگر یابد بداند که آن لذت که همی حیوانات یابند که بی سخن اند از آن
جزو نامتجزیست از کل جسم و مر حیوانات بی سخن را خود جز اندر لذت غذا و مجامعت با مردم
شرکت نیست و لذات حسی که مردم بدان مخصوصست چون شنودن آوازهای خوش و چیزهای
شادکننده پیش از آنکه آنچه چیز از او باشد بدو رسد یا نرسد چون حاضر شدن دوستان و هلاک
دشمنان و چون لذات کز نگارهای نیکو و بوستانهای با نزهت و دیدن خوبرویان و بوییدن

بویهای خوش از مشک و کافور و اسپرغمهای خوش و تر و جز آن که جملگی حیوانات بی سخن از آن
بی نصیبند سخت بسیار است و آنگاه لذاتی که مردم از یافتن گوهرهای قیمتی یابد چون زر و سیم
و جز آن و از املاک فاخر و ریاست و فرمانروائی خود نوعی دیگر است آنگاه لذات علمی
که نفس مردم مر آن را بشریفتر قوتی از قوتهای خویش یابد شریفتر از لذات حسی است و بیشتر است
بلکه بی نهایت است از بهر آنکه نفس سخن گوی مر این لذت را بقوت ذاتی یابد و شکی نیست اندر آن
که نفس که آن جوهری بسیط است بی نهایت است و چون چیزی بی نهایت باشد قوت ذاتی او
بی نهایت باشد و مر نفس انسانی را پذیرفتن علم صفتی ذاتیست و مردم از هر دانشی که بدو رسد
لذتی یابد آنگاه بیاری آن دانش بدانشی برتر از آن رسد که لذت آن بیشتر باشد و هرچند
بمراتب علمی برتر همی آید لذات او مضاعف همی شود و ممکن نیست که نفس مردم چنان شود
که نیز مر دانش را نتواند پذیرفتن از بهر آنکه حد جوهر نفس آنست که مر صفت خویش را بی نهایت
پذیرد چنانکه اندر آن قول که اندر معنی حد نفس و جسم گفتیم پیش از این یاد کردیم و هر آموخته
مر نفس را بر آموختن دیگر یاری دهد نه باز داردش از آن ممکن نیست که مردم چنان شود که مر او را
دانستنی نماند از بهر آنکه کل علم مر خدای راست سبحانه و روا نیست که آفریده چون آفریدگار
شود و چون مردم مانند خدای نشود اندر علم پیدا شد که بکل علم نرسد و از آموختن فرو نماند
پس درست کردیم که لذات حسی مردم را بسیار است و آن نه باز آمدن اوست سوی طبیعت
پس از بیرون شدن او از آن و چون لذت علمی مر او را بی نهایتست و نفس مردم از هر علمی که بدو
رسد از حال طبیعی خویش بحالی دیگر شود و از آن همی لذت یابد درست شد که قول آنکس که گوید

که لذت چیزی نیست جز باز آمدن بطبیعت پس از بیرون شدن از آن باطلست بلکه لذت مر طبایع
بی حس را بهدایت الهیست اندر نگاه داشت صورتهای خویش بدان حرکات که آن مر ایشان را بدل
از روحست و نام آن هدایت الهی گفتیم و لذت نبات اندر کشیدن غذاست و نگاه داشتن نوع
خویش بتخم و بار و جز آن و لذت حیوان بی سخن بیشتر از لذت نباتست چنانکه گفتیم و لذات مردم
آنچه حسیست بسیار است بلکه کلیت آن مر او راست و آنچه علمی و نظریست بی نهایتست مر او را و بدین
شرح که کردیم پیدا شد که لذت مر نفوس را بحسب مراتب نفوس است اندر شرف و خساست آن
و شرف نفسی آنست که مر او را از عقل نصیب است و مر لذت عقلی را نهایت نیست و هر نفسی که آن بلذات
بی نهایت عقلی پیوسته شود اندر لذات حسی متناهی رغبت کمتر کند مگر آن مقدار کزان چاره نباشد
از بهر طلب علم را و بدین سبب بود که پیغمبران علیهم السلام و حکما که بلذات عالم عقلی پیوسته شدند دست
از لذات دنیائی حسی بکشیدند و مر زندگانی این جهانی را بازی گفتند چون اضافت آن به بقای آن
جهانی کرده شود چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله اعلموا انما الحیوة الدنیا لعب و لهو و زینة
و تفاخر بینکم و تکاثر فی الاموال و الاولاد کمثل غیث اعجب الکفار
نباته ثم یهیج فتراه مصفرا ثم یکون حطاما و فی الآخرة عذاب شدید
و مغفرة من الله و رضوان و ما الحیوة الدنیا الا متاع الغرور
پس خردمند از خلق آنست که قصد سوی لذت عقلی کند تا برسد بلذت کلی که معدن آن عالم علویست
و مر او را از بهر رسیدن بدان اندرین عالم آورده اند و چون مردم از آموختن علوم لذتی همی
یابد که مر دیگر حیوان را از آن خبر نیست و هر درجه از علم مر او را سوی دیگر درجه راه دهد و مر علم را

نهایت نیست این حال دلیلست بر آنکه مردم را اندرین سرای برین صورت از بهر آن آوردند
تا بدین لذت برسد و از آموختن هیچ نیاساید و لذت یافتن مرورا از علم بر مثال موکّلی و فرماینده
الهیست که همی گویدش بیاموز نا زنده از بهر آنکه چون پیداست که نا خورنده از خوردن لذت
همی یابد مرورا از آن باز ایستادن نیست و این لذت مرورا چون فرماینده است که همی گوید
نیز خود این حال از آن مثالست و چنانست که لذت یافتن از علم مردم را همی فرماید که نیز بیاموز
و این نیز خطّی است از خطهای الهی که بر لوح نفس انسانی نوشتست اکنون گوییم که اندر مردم که او
بار درخت عالمست سه نفس است یکی نباتی دیگر حسّی و سه دیگر نطقی و مردم نخست بلذت نباتی رسد
تا بدان غذای خویش را بکشد و بعد از آن بلذت حسّی رسد و اگر مرورا لذت نباتی نبودی بلذت
حسّی نرسیدی و باز پسین لذت حسّی که بدو برسد لذت مباشرت باشد که بدان مر نوع خویش را
بر ایش نگاه دارد و آن کمال جسم او باشد و پس از آن نیز لذتی نو بدید بیاید مرورا و چون بنهایت
عقل رسد که بداند که جزو از کل کمتر باشد و چیزهای یک اندازه همه هم چند یکدیگر باشند آن آغاز لذت
علمی او باشد و مر آن لذت را گفتیم که نهایت نیست و کمال اندرین لذت آن باشد که مر دیگر مردمان را
سوی علم راه تواند نمودن و آن رایش نفسانی باشد مرورا و مر خویشتن را و جز خویشتن را نگاه
دارد چنانکه پیغمبران علیهم السلام و حکما داشتند و اگر لذات حسّی نبودی آفریدن چیزهای با لذت
باطل بودی و رستن نبات و زایش حیوان نبودی و لذت حسّی مر خدای را افضل و حجت نبودی
رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا باطلاً سُبحانَكَ فَقِنا عذابَ النّار بنگرد خردمند
اندر حکمت باری سبحانه که نهفته است اندر پدید آوردن لذات و یابندگان آن تا ببیند که

وجود همه

که وجود همه موجودات بوجود انواع لذتست و علم حکیم علیم بی آنکه مر انواع لذت حسّی بخشیده است
چگونه بر جملگی آن محیطست و دانستست که این آفریدگان بیافتن این لذات اندرین عالم رغبت
کنند و بکشیدن و چشیدن خویشتن را از فائدتی معلوم نگاه دارند چه شخص و چه نوع و ازین
قول گذشتیم

قول نوزدهم اندر علت بودش عالم

گویند کان از
چرائی بودش عالم بدو گروه شدند یک گروه گفتند که ممکن نیست دانستن که عالم چرا بوده شد
و دیگر گروه گفتند که چرائی آفرینش عالم دانستنی است امّا آن گروه که گفتند ممکن نیست دانستن
که عالم چرا بود حجت آن آوردند که گفتند باز جستن از چیز از پس هستی او از چه چیزی او باشد آنگاه
از چگونگی او باشد آنگاه از چرائی او باشد و ما دانیم که عالم هست ولیکن ندانیم که چیست و
چگونه است پس چگونه توانیم دانستن که چرا است و آن گروه که گفتند چرائی آفرینش عالم دانستنی است
حجت آن آوردند که گفتند عالم بکلیت خویش معلولست و اجزای او بر ترتیب است و آنچه اجزای او
بر ترتیب باشد و معلول باشد کل او معلول باشد و آنچه معلول باشد مرورا علت باشد پس
عالم را علتست و چون این معلول یافتنی است و علت معلول پیوسته باشد لازم آید که علت
عالم بدو پیوسته باشد و آنچه بچیزی یافته پیوسته باشد یافته باشد و معلوم باشد این گروه که
گفتند علت عالم شناختنی است متفق شدند بر آنکه علت عالم جود باریست آنگاه اندرین قول
بدو فرقت شدند یک فرقه گفتند که عالم همیشه بود و قدیمست و دیگر فرقه گفتند عالم نبود آنگاه ببود
پس از نابودگی و محدثست اما گروهی که گفتند عالم قدیمست حجت آن آوردند که گفتند چون معلوم است
که علت عالم جود باریست و باری همیشه جواد بود واجب آید که عالم که او معلول جود باریست

همیشه بودست از بهر آنکه علت از معلول جدا نشود و چون علت بی معلول نباشد اگر کسی گوید وقتی
بود که عالم نبود گفته باشد مر آنوقت که عالم نبود مر باری را جود نبود و اگر محالست گفتن که وقتی
بود که مر باری را جود نبود نیز محالست که آنچه معلول جود اوست و آن این عالمست وقتی بود
که نبود این قول برقلس دهریست و ارسطاطالیس و اتباع او گفتند که ذات باری سبحانه
ذاتی مسخرست یعنی پدید آرنده معدومست و مر جوهر باری را سبحانه گفتند این خاصیتست
و چون ذات او که خاصیتش اینست همیشه بود و مر او را باز دارنده روا نباشد از فعل خویش
واجب آید که عالم همیشه بود و این گروه که گفتند عالم محدثست نیز بدو گروه شدند یک گروه
گفتند که باری سبحانه مر عالم را بدفعات بی نهایت آفریدست و بدفعات بی نهایت همی
خواهدش آفریدن و هرگاه قوتهائی که عالم بدو استوار کرده شدست سپری شود عالم بنابی
او گشاده شود و جزوهاش فروریزد و اجزا گردد آنگاه باری سبحانه از همان جسم پراکنده
شده بخواست خویش بی هیچ زمانی دیگر باره عالم را بیافریند و آن آغاز حدوث اندر دفعه باشد
تا بآخر آن دفعت که باز آن قوتها که عالم بدان منظوم شده باشد سپری شود و عالم ویران
شود و گفتند که بهر آن چنین است که عالم جسمی متناهیست و ممکن نیست که چیزی که بذات خود
متناهی باشد مر قوتهای متناهی را احتمال تواند کردن تا بزمان بی نهایت بماند و ویران
نشود و گفتند چون علت عالم جود باریست و جود او بی نهایتست و اندر این حدوث
لازم آید که آفرینش عالم همیشه بودست بدفعات بی نهایت پس از یکدیگر که مر آنرا اول نبودست
و بدین قول عالم بروئی قدیم باشد و بروئی محدث باشد و دیگر گروه گفتند که مر عالم را بودش

هم این دفعه

هم این دفعه پیش نبودست و چون این بنده که لابد شدست گشاده شود عالم برخیزد و این
قول اهل دین حق است و متابعان رسول صلعم و ما بخواست الله این قولهای مختلف بحجت و برهان
سخن گوییم آنگاه پس از آن اندر بیان علت بودش عالم بواجبی شرح دهیم از بهر آنکه فایده
آن بزرگست و توفیق بر یافتن صواب اندر آن از خدای خواهیم پس گوییم اندر رد قول
آنکسانی که گفتند نشاید دانستن که عالم چرا بود و گفتند چون همی بدانیم که عالم چیست و چگونه است
روا نیست که بدانیم که چراست که اگر دانستن ما چه چیزی و چگونگی عالم را پس از هستی او بر ما
واجب آرد مر دانستن چرائی او را پس با دانیم که عالم هست و هر هستی یا جوهرست یا عرض و این
هر دو جنسها اند و بازجستن از چه چیزی چیز جنس باشد و آنچه جوهر باشد بذات خویش قایم باشد
و مر عرض را قیام بدو باشد و چون عالم بذات خویش قایمست و مر اعراض را پذیرفتست دانیم
که عالم جوهرست و جوهر بدو قسمت یا لطیفست و جنباننده یا کثیفست و جنبانیده و لطیف
جنباننده روحست و کثیف جنبانیده جسمست و چون عالم کثیفست بدانچه مر و را جزوهای بسیارست
و جنبیده است اندر مقام خویش درست شد که جسمست پس جوهریت عالم درست کردیم و این جواب
چه چیز اوست و جسمیت او نیز درست کردیم و این جواب کدامست یعنی اگر کسی گوید عالم کدام جوهرست
گوییم که جوهر جسمست آنگاه گوییم که چگونگی مر جسم را بشکل و رنگ باشد و مر عالم را هم شکلست و
هم رنگ و اندر حرکت و سکون باشد و مر عالم را هم حرکتست و هم سکون و جز آن اما شکل عالم
گردست و اما لون او بحسب احتمال اجسام اوست مر آنرا چنانکه بعضی از و مخلصست مر روشنائی را
چون آتش و اجرام فلکی و جز آن و بعضی از و مخلصست مر تاریکی را چون خاک و افلاک و جز آن و اما

حرکتِ عالم بر بحسبِ احتمالِ اجزای اوست مر آن را چنانکه بعضی از اجزای او محتملست مر حرکت را سوی
مرکز و بعضی محتملست مر حرکت را بر زِ مرکز اما سکونِ عالم بکلیتِ اوست نه باجزای او بدانچه
اندر یک مکان بحرکت متحرکست کز آن مکان مر کلیتِ او را انتقال نیست و انتقال مر اجزای او راست
اندرو پس درست کردیم که عالم چیست و چگونه است و چون ماهیتِ و کیفیتِ او معلوم گشت
لازم آید که کمیت او دانستنی باشد و این خواستیم که بیان کنیم اندر ردِ قولِ این گروه که دانستن کمیت
بودشِ عالم را منکر شدند بدانچه گفتند همی ندانیم که عالم چیست و چگونه است و اما قول اندر اتفاقِ
حکما بر آنکه علتِ بودشِ عالم جودِ باری سبحانه است آنست که گوئیم این قول مهمل و معطل و مجمل و نا
مفصلست چه از بهر آنکه جود از جواد جز بپذیرندهٔ جود پدید نیاید و اگر عالم که او این جسم کری
شکلِ متحرکست بحرکتِ استدارت و آنچه اندروست بجودِ خدای حاصل شدست جودبخش باشد
و عالم بخشیدهٔ خدایست باید که بدانیم که باری سبحانه مر این را که بخشیده است و لازم آید از این
که آنکس که باری سبحانه مر این عالم را بدو بخشیده است پیش از بودشِ عالم بودست و اکنون این
فواید ازین عطا بدو همی رسد از بهر آنکه اگر فایده آن آنچه جواد بجودِ خویش مر کسی را بخشیده باشد
بدو نرسد آن چیز عطا نباشد و نه مجودبه باشد و چون عالم مجودبه نباشد دهندهٔ او جواد نباشد
پس واجب است بر آنکس که گوید که علتِ عالم جودِ باریست که نخست پذیرندهٔ این جود را ثابت کند که
کیست و چون خداوند جود و مجودبه پیداست و فایده ازین عطا که بدان کس رسد که عطا مر او راست
بگوید که چیست آنگاه چون آن فایده پذیر فایده ازین چیز که بجودِ باری موجود شدست همی
بدو بازگردد بضرورت ثابت شود و واجب آید که آن فایده پذیر ناقص باشد از بهر آنکه هیچ

تام فایده

تام فایده پذیر نباشد و چون آن فایده پذیر بضرورت ناقص باشد چاره نیست از آنکه بدین فایده
کزین عطا بدو همی رسد تمام شود و پس چون این ناقص تمام شود نیز فایده نپذیرد آنگه لازم آید که آن عطا
برخیزد و نباید مر کسی را که گوید اگر چنین باشد لازم آید که مر باری را جود نباشد و این محال باشد از بهر آنکه
علتِ جودِ جواد حاجتمندیِ حاجتمندست و بی نیاز کردنِ حاجتمند مر جواد را ستایش است نه نکوهش
و حاجتمندیِ حاجتمند با جودِ بی نهایتِ جواد مر جواد را نکوهش است نه ستایش و روا باشد که مر جواد را
جود باشد و حاجتمند نباشد البته پس بدین قول رد کردیم قولِ آنکس را که گفت واجب آید که عالم
قدیمست و همیشه بود و باشد از بهر آنکه علتِ او جودِ باریست و روا نیست که باری سبحانه وقتی جواد نباشد
و این قول بر نقض است و اما قول ما اندر آنچه ارسطاطالیس گفت و اتباع او بر آنند که ذات باری سبحانه
جوهریست از عدم بوجود کشنده مر معدوم را موجود کنندهٔ ناموجودست و چون این خاصیت
مر جوهر او را اغالی جده ذاتیست روا نیست که گوئیم عالم وقتی نبود و باز نبود است که گوئیم امروز عالم
موجودست و باقرار این گروه مر این موجود را باری از عدم سوی وجود کشیده است و آنچه از عدم
بوجود آمده باشد محدث باشد و پس از نابودگی بوده شده باشد و باز چون گوید جوهر باری همیشه
بود و پس لازم آید که عالم قدیم باشد این سخن ازین فیلسوف دعوی باشد که عالم از عدم بوجود آمده است
و این سخن متناقض است و این نتیجه نه از آن مقدمه است بلکه چون مقدمهٔ ایشان آنست که وجودِ عالم از آنست
که جوهر باری جوهری موجود کننده است مر معدوم را اگر این مقدمه راستست جوهر باری ثابت باشد
پیش از آنکه مر معدوم را موجود کرد و چون بدیگر مقدمه گوید وجودِ جوهر باری که بدین خاصیت
مخصوصست بذات و خاصیت قدیمست این مقدمه مر آن را خلاف باشد و خلاف راست جز دروغ نباشد

از بهر آنکه قدیم بذات و بخاصیت آن باشد اندر فعل که پیش از فعل نباشد و به آن مقدمه چنان گفت که پیش
از فعل است تا معدوم را موجود کند و بدین مقدمه همی گوید پیش از فعل نیست و نتیجه که زمیان دو مقدمه
مخالف به بیاید دروغ زن آید چنین که این نتیجه است تا از یک روی همی چنان آید که عالم محدثست چون
مر ورا جوهر باری از عدم بوجود آورده است و از دیگر روی همی چنان آید که عالم قدیمست چون مر موجود کننده
او قدیمست بی سبقتی که مر موجِد را بر موجود او هست و چون گوید باری جوهریست که خاصیت او موجود
کردن معدومست و این مقدمه راست باشد آنگاه به دیگر مقدمه گوید عالم موجود کرده آن جوهر است
نتیجه ازین دو مقدمه آن آید که جوهر باری سبحانه محدثست از بهر آنکه موجود کرده کننده محدث باشد بضرورت
و چون موجود از موجود کننده بخاصیت او موجود شده باشد نه بارادت وجود موجود با وجود موجود
کننده برابر باشد و چون موجود محدث باشد و موجود کننده با او برابر باشد موجود کننده نیز محدث باشد
و این برهان عقلی است بر بطلان قول این گروه پس درست کردیم که روا نباشد که وجود عالم از جوهر باری
سبحانه بخاصیت باشد و هر که چنین گوید مر باری را محدث گفته باشد و اما قول اندر آنچه گروهی گفتند که بحدث
عالم مقر بودند که حدوث عالم بدفعات بی نهایت بودست و بدفعات بی نهایت خواهد بودن آنست
که گوییم این دفعه که ما اندروییم از دو بیرون نیست یا آخر آن دفعات گذشته است یا اول این دفعات
آینده است اگر آخر آن دفعات است پس این دفعه نهایت آن دفعاتست از بهر آنکه آخر آنست و آنچه
از معدودات مر ورا آخر باشد مر ورا بضرورت اولی باشد از بهر آنکه اگر مر آن دفعات را اول
نبودی بآخر نرسیدی و اگر این دفعه که ما اندروییم اول این دفعات آینده است آنچه مر جملگی
آنرا اول باشد از معدودات ناچار مر ورا آخر باشد بالکه بدین قول دو بی نهایت لازم آید

ومحال باشد که دو بی نهایت باشد برابر یکدیگر که هم چندان از یکی کم همی شود اندرین دیگری همی افزاید
آنگاه نه کل این بی نهایت نقصان پذیرد و نه کل آن بی نهایت زیادت شود و این قول متناقضست
و چون حدوث عالم معلومست چنانکه اندر شرح ایجاب حدث عالم پیش ازین اندرین کتاب سخن گفتیم
و درست کردیم که بدفعات بی نهایت آفریدن عالم محالست پیدا آمد که بودش عالم هم این یک
دفعتست و آنچه محدث باشد مر زمان او را اول باشد و آنچه مر زمان او را اولی باشد مر زمان او را
آخری باشد و آخر زمان او بر حاصل شدن مقصود صانع او باشد از آفرینش او از بهر آنکه محدث مصنوع
باشد و مر صانع را اندر مصنوع غرض باشد که آن غرض مر ورا جز بدان مصنوع حاصل نشود و آن غرض
علت تمامی آن معلول باشد و چون غرض ازو حاصل آید مصنوع برخیزد پس درست کردیم که عالم
روزی یعنی هنگامی برخیزد و اکنون به بیان علت عالم مشغول شویم و قولی موجز و شرحی مشروح بحجتهای
مقنع و دلیلهای روشن بگوییم بتوفیق الله تعالی وحده و گوییم که حکما مر هر مصنوعی را چهار علت
کرده اند نخست ازو علت فاعله چون زرگر و درودگر و دیگر علت هیولانی چون سیم و نگین و چوب
و عاج و سه دیگر علت صورتی چون صورت انگشتری و تخت و چهارم علت تمامی چون پوشیدن پادشاه
مر انگشتری را و نشستن او بر تخت و گفتند کزین علتها علت فاعله شریفترست پس از آن علت تمامی شریفترست
که غرض صانع از صنع بآنست و هیولی و صورت خادمان اندر مر فاعل را اندر حاصل کردن غرض او
از منفعل پس واجب آمد بر ما کزین مصنوع عظیم که عالمست مر این چهار علت را باز جوییم تا چرائی
آفرینش عالم از آن ما را ظاهر شود که فایده آن بزرگست پس گوییم که عالم موجودست و محسوس است
بحواس ما پس باید که بدانیم که چیست و بدانیم که چگونه است و بدانیم که چراست تا مر هر چهار علت او را

دانسته باشیم و چون عالم بکلیت خویش جسمی مصورست بصورتهای متضاد و مختلف و شکلها و رنگهای
بسیار که هر یکی از آن شکلها و رنگها همی فعلی آید که آن فعل از آن همی بدان صورت و شکل و رنگ
آید معلومست که مرین جسد کلی را بدین صورتها و شکلها و رنگها و طبعها صانعی کردست بخواست
خویش و دلیل بر درستی این قول آنست که روا نیست که یک جوهر مر دو صورت متضاد را بمعا
جز بقهر قاهری بپذیرد و هیولی جسم یک جوهرست که مر صورتهای متضاد و مختلف را از گرمی و سردی
و تری و خشکی همی بپذیرد باوقات و مر آن یک جوهر را روا نیست که دو فعل متضاد اندر یک چیز باید
جز بخواست صانعی قاهر و از جواهر عالم هم کون همی آید و هم فساد و هم جمع شدن و پراکندنی که
مر او را خواستی است و زندگی پس ظاهر شدست مر خردمند را که مرین جوهر را صانعی هست که این
فعلهای متضاد ازین جوهر بخواست آن صانع همی آید پس بدین شرح مارا علت فاعله عالم موجود
و معلوم شد و چون صورتهای نخستین مفردات از گرمی و سردی و تری و خشکی اندر اجسام عالم
گردنده است مر عقلا را ظاهر شدست که یک جوهرست که مرین صورتهای متضاد را همی پذیرد و آن
هیولیست پس علت هیولانی او با علت صورتی او ظاهرست اما علت تبدل صورتهای متضاد
اندر هیولی تا زمانی بعضی از هیولی مر گرمی و خشکی را پذیرفته باشد و بسبب این صورتها آتش نام یابد
و پس از آن گرمی اندر آن هیولی بسردی بدل شود و خشکی بتری بدل شود تا بسبب بدل شدن
این صورتها بذات خویش اندر همان هیولی آب نام شود آنست که هیولی آراستست مر پذیرفتن
مفردات را و همچنانکه ممکنست که هر چه مر گرمی را بپذیرد نیز ممکنست که مر سردی را بپذیرد و آنچه اندر
حد امکان باشد و مر او را بازدارنده نباشد ناچار بفعل آید چه اگر بفعل نیاید نام امکان ازو بیفتد

وازعمل

و از عدل صانع عادل روا نباشد که چیزی آفریند و مر آن چیز را کردن فعلی یا پذیرفتن فعلی ممکن باشد
آنگاه آن چیز آن فعل نکند یا مر آن فعل را نپذیرد و اینست علت تبدل و تحول صورتهای متضاد اندر هیولی
و ماندست مارا سخن گفتن اندر علت تمامی عالم که آنست علت چرایی او پس بنگریم اندر مصنوعات
طبیعی و نباتی و حیوانی و انسانی تا علت تمامی از آن با غاز آن پدید آید یا بمیانه آن یا باخر آن
و همی یابیم مر علتهای تمامی را اندر جملگی مصنوعات که اندر آخر آن همی پدید آید چنانکه آخر چیزی که از نبات
پدید آید تخم او همی پدید آید که علت نبات او بوده بود و آخر چیزی از حیوان نطفه پدید آید که علت حیوان
او بوده بود و اگر چیزی که از مصنوع انسانی پدید آید آن بود که از آن پیشتر آن مصنوع چیزی پدید نیاید
چون پوشیدن شاه مر انگشتری را و نشستن او بر تخت و جز آن پس گوئیم که علت تمامی مر عالم را چیزیست
که باز پسین چیزی اندر عالم او پدید آمدست و لازم آید از استقرای نظایر که باز گشتن منافع
آن مصنوع جملگی بدو باشد و مر آن را با آن نیز دیگر فضلها باشد چنانکه چون تخم نبات علت او
همه منافع نبات همی بتخم او باز گردد و مر آن تخم را با آن نیز قوت رستن و یافتن مزه و بوی و رنگ
که مر نبات را از آن چیزی نیست و همچنین مر نطفه حیوان را با آنکه مر همه فواید حیوانی را یافتست
بر حیوان فضلست بدانچه اندرو قوتی بی نهایت است مر پدید آوردن اشخاص را که هر شخصی مر همان
فضایل را که آن حیوان پذیرفتست بپذیرد و همچنین مر پادشاه را که انگشتری بر دست کند و بر
تخت نشیند تا آنکه منافع این هر دو مصنوع بدو باز گردد درین دو مصنوع فضلهای بسیارست و چون
عالم جملگی به افلاک و انجم و امهات و موالید بود و معلوم بود که موالید پس ازین اصول پدید
آمدست گفتیم که تمامی عالم اندر موالیدست نه اندر اصول آن بهر آنکه چیزی کز آن چیزی دیگر پدید آید

بودش آن چیز پیشین از بهر بودش آن چیز بازپسین بوده باشد و چون موالید انواع بسیار بود
بنگریم تا منافع همه موالید بکدام مولود همی بازگردد که مر آن مولود را بر آن دیگران فضلهای
بسیار است تا بدانیم که علت تمامی عالم آن مولود است و بدین صفت مر مردم را یافتیم که منافع
آن همه امهات و موالید بدو بازگردنده است و مر او را بر همه امهات و موالید فضلست اما
فضل مردم بر حیوانست بعقل ممیز و مر حیوان را بر نبات فضلست بروح حسی و حرکت بخواست
و نبات را بر امهات فضلست بروح نامی و پذیرفتن آرایشهای روحانی پس مردم بچهارم
درجه فضلست که مر او را بر عالمست و گواهی داد ما را بر آنکه مردم علت تمامی عالمست رسیدن
همه قوتهای عالم بمردم چون رسیدن همه قوتهای درخت ببار او و چون رسیدن همه قوتهای
حیوان بنطفه و عاجز ماندن دیگر موالید که ایشان علت تمامی عالم نبودند از پذیرفتن آن نعمتها
که مردم از عالم بپذیرفت و قدرت یافتن مردم بر آن چون عاجز ماندن خون و آب دهان و آب
بینی حیوان که علتهای تمامی حیوان نبودند از پذیرفتن آن معنیها که نطفه بپذیرفت از حیوان و
قدرت یافتن او بر آن چون علت تمامی حیوان نبودند از پذیرفتن آن معنیها که نطفه بپذیرفت
از حیوان و قدرت یافتن او بر آن چون علت تمامی حیوان او بود آنگاه گوییم که مر هر چیزی را
کمال و لذت او اندر تمامی اوست از بهر آنکه آرایش و بها و رونق از آثار لذتست چنانکه
بی نظمی و آشفتگی و پژمردگی از آثار درد و رنجست و چون مر نبات را کمال و جمال او به تخم او بود
همی دانیم که لذت مر نبات را به تخم او تمام شد و از آن پس مر او را نیز لذتی یافتنی نماند همچنانکه
حیوان بکمال و جمال خویش آنگاه رسید که مر او را نطفه که علت تمامی او بود حاصل شد نه بینی که مر

حیوان را

که مر حیوان را از او لذتی بازپسین حاصل شد کز آن پس نیز لذتی دیگر نیافت و آن لذت مر او را از همه
لذات او بیفزود و پس همچنین عالم چون مردم بکمال رسید و مردم جزوی از اجزای او بود لذتی یافت
کز آن عظیمتر لذت نبود مر او را از بهر آنکه عالم بمردم بعلم رسید و پس از نادانی دانا شد و بقای عالم بدین
لذتست همچنانکه بقای نبات و حیوان بلذت تخم آوردن و زایش است و نیز گواهی داد ما را بر آنکه
مردم علت تمامی عالمست مسخر گشتن امهات و موالید عالم مر مردم را چون مسخر بودن نبات با همه
آلت خویش مر بار و تخم را و چون مسخر بودن حیوان با همه آلات خویش مر نطفه را اما مسخر بودن افلاک
و امهات مر مردم را ظاهر است که مردم مر افلاک و انجم را همی بر مرادهای خویش کار بندد بقوت
عقل چنانکه مر سعادتها را از وی همی تواند گرفتن بشناخت روزگارهای مسعود و از نحوستهای او
حذر تواند کردن بشناخت زمانهای منحوس و کار بستن مردم مر طبایع چهار ارکان را بر حسب مرادهای
خویش ظاهرتر از آنست که بشرح آن حاجت آید و مسخر بودن این آبا و امهات مر مردم را بباطن
آنست کزین کار عظیم که افلاک و انجم و امهات اندر آن بمنزلت دست افزارها و هیولات اند
شریفتر از مردم چیزی همی حاصل نیاید و صانع قادر مر این دست افزارها و هیولی را از بهر این
مصنوع مسخر کردست بدین روی این آلات مسخرات بسبب بودش مردمند چنانکه خدای تعالی همی گوید
وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه ان في ذلك لآيات
لقوم يتفكرون و بدان گفتیم که از عالم چیزی شریفتر از مردم پدید نیاید که بر عالم جز مردم
چیزی پادشاه نشد و نیز گواهی دهد ما را بر آنکه مردم علت تمامی عالمست و آن علت چرایی اوست
برخورداری شدن مردم بچیزهای از عالم که مر هیچ حیوان دیگر را از آن برخورداری و شادی نیست

چون جواهر گداختن و فایده گرفتن و لذت و شادی یافتن او از آن و از چیزهایی که مر او را مزه‌های
خوش و گوناگونست و چیزهایی که مر آن را بویهای خوش و گوناگونست و نیز از چیزهای ناخوش
مزه و ناخوش بوی ولیکن مر او را فایده دهنده است از داروها و نیز کار بستن مردم جانوران
زیان کار و درنده را از پرندگان چون باز و شاهین و جز آن و از دوندگان چون ببر و سگ
و جز آن اندر منافع خویش شکار کردن مر حیوانات خاصی را و باز داشتن او مرین حیوانات را
از فساد طبیعی بی نفع و چون روا نیست که حکمت باطل باشد و این معنیها اندرین چیزها
حکمت نهفته است یعنی لذتها اندر طعامهای مختلف مزه و فایده‌های اندر داروهای ناخوش
بوی و ناخوش مزه و آموختن اندر مرغان و ددگان شکاری و جز آن و بدید آمدن این
حکمتها جز بمردم نیست از این چیزها پس اگر مردم نباشد اینهمه حکمتها که عالم بدان تمامست
باطل باشد و چون مردم هست این حکمتها بهستی او خود هستی تمام یافت پس مردم علت
تحقیق حقایق حکمت باشد چنانکه نیستی او مبطل حقایق حکمتست و چیست حقومندتر بعلت
چرائی عالم از آنچه شرف حکمت عالم بدوست و همی بدو بدید آید و آن مردمست که حکمت
بوجود او اندر صنعت حقست و بعدم او باطلست و چیست سزاوارتر بدانکه گوئیم این صنع
بر حکمت از بهر ظهور او و قایم شدست از جوهری که آموزگار او خدایست چنانکه اندر کتاب عزیز
خویش همی گوید الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البیان
و اگر بنگری آنچه مردم بدان قادرست و از آن فایده گیرنده و منافع پذیرست و مر هیچ
جانور دیگر را اندر آن و از آن منفعت و لذت نیست و وجود آن منافع و لذت بوجود مردمست

مشغول شویم

مشغول شویم سخن دراز شود و از غرض خویش اندرین کتاب که آن باز نمودست که مردم از کجا
همی آید و کجا همی شود فرو مانیم پس گوئیم همچنانکه چون پادشاه انگشتری در انگشت کرد و بر تخت
نشست و از آن جمال و بها یافت و بدان جمال و بها از ماننده بودن بدیگر مردمان که هم
صورت او بودند جدا شد و حال او بدان بهتر از حال هم جنسان او شد ما بدانستیم که مقصود
زرگر و درودگر از ساختن انگشتری و تخت این جمال بود که بپادشاه رسید و نیز چون مردم
از چیزهایی که اندر عالم بود از جواهر قیمتی و ابریشم و مشک و کافور و جز آن که دیگر جانوران
با مردم اندر جنس حیوانی بودند و از آن بی نصیب بودند جمال و بها و لذت یافت و بدان از
مانندهٔ بودن بدیگر جانوران جدا شد و حال او بدان بهتر از حال هم جنسان او شد بدانستیم
که مقصود صانع عالم از ساختن عالم و نهادن این چیزهای فاخر و جمال دهنده اندر او آن بود
تا این فایده پذیر و جمال گیرنده که مردمست از آن فایده و جمال پذیرد این حجتهای عقلی که
یاد کردیم اندر آنکه مردم علت چرائی عالمست همه ظاهرست و مردم را از آفرینش آلات اندریابنده
دو آمدست یکی از آن حواس ظاهرست که بدان مر محسوسات و مشاهدات را اندریابد و دیگر
حواس باطنست که بدان مر چیزهای نامحدود و نامتناهی را اندریابد و چون مردم بدین حواس
ظاهر که یابندهٔ متناهیات جسمانیاتست مر جملگی این متناهیات را اندریافت و مر جملگی فواید
و منافع را از آن بگرفت و اندرین متناهیات همه منافع و فواید او بود لازم آید که بحواس باطن
که یافته است و آن یابندهٔ نامتناهیست مر فواید کلی را که عقلست اندریابد و بپذیرد و اندر آن
نامتناهیات مر او را فواید و منافع است و دلیل بر آنکه مردم بحواس ظاهر خویش از همه فواید و لذات

ومنافع که اندرین عالم موجودست بهره یافتست و چیزی از آن از و اندر نگذشتست و بر و پوشیده
نمانده است آنست که زمانهای درازست تا چیزی پدید نیامده است اندرین عالم که پیش ازین
مردم بر این مطلع نبودست و نیز چون آثار حکمت اندرین صنع محکم پیداست درست شد که صانع
این مصنوع محکم حکیمست و از حکمت حکیم روا نیست نهادن چیزی و معنی از چیزها و معنیها اندر مصنوع
خویش که اندر آن مر آن چیزها را که مقصود او از آن مصنوع آن چیز باشد فایده و منفعتی
نباشد و پس از آن نیز از حکمت او روا نباشد که آن چیز که آن منفعت از بهر او نهاده باشد
اندر مصنوع خویش بدو نرسد که اگر چنین باشد آن ضایع کردن حکمت باشد و ضایع کردن حکمت
جهل باشد و حکیم جاهل نباشد پس ظاهر کردیم بدین فصل منطقی که مردم بر همه فواید و منافع
که اندر امهات و موالید عالمست مطلع شدست و چیزی بر و پوشیده نماندست مگر چیزهای که صانع
حکیم مر خلق را بران اطلاع نداد است از بهر آنکه گزیده را از گزیدگان خویش بران مطلع کند که اندر
آن خلق را خیری و صلاحی عظیم باشد یعنی که آن معجزه باشد مر آن گزیده خدای را او واقف شدن
بر تی از اسرار طبایع و دلیل بر آنکه مردم بحواس باطن خویش بر چیزهای نامتناهی و نامحدود همی
مطلع خواهد شدن آنست که قوت حواس باطن نیز نامتناهیست و چون بحواس متناهی قوت
مر موجودات متناهی را یافته است ظاهر شده است که بحواس نامتناهی قوت مر موجودات نامتناهی را
همی بخواهد یافتن [illegible] چون مراحل نامتناهیات را که آن عقلست بدو عنایتست و بیابد
مر منازع را با این حجت که گفتیم که گوید چون مردم بر نامتناهی مطلع شود آنگاه نامتناهی مر ورا
متناهی باشد از بهر آنکه چون رواست که آسمانی عظیم با سعت خویش همی اندر نقطه باصره چشم مردم

گنجد و چندین هزار

گنجد و چندین هزار صورت متلوّن و مختلف اندر قوّت متخیّله مردم همی گنجد که جای او اندر کاسه سرست
نیز روا باشد که نامتناهیات مر قوتهای نامتناهی مردم را مصوّر شود با بی‌نهایتی خویش و گواهی داد
ما را بر درستی این قول که گفتیم مردم بحواس باطن همی بر کلیات نامتناهی از روحانیات مطلع
خواهد شدن ضایع ناشدن این حواس ظاهر ما که اندر آفرینش بود و چون مردم بدین حواس
ظاهر کل فواید جسمانیات را بیافت لازم آید که بدان حواس باطن مر کل فواید عقلانی را بیابد
و آن قوتهای نامتناهی ضایع نشود چنین که این قوتهای متناهی ضایع نشد و نیز گواهی داد ما را
بر درستی این قول آنکه اندر زمان زندگی که این عالم بدین حواس باطن همی حاجت نیابد
و این حواس پذیرنده حکمت و با قوتهای بی‌نهایتست و چون این حواس که پذیرنده چیزهای
فانی بود باطل نبود روا نیست که آنچه پذیرنده حکمت باشد وجود او باطل باشد و چون این
بواطن باطل نیست و از بن مردم را اندرین زندگی گذرنده فایده نبود پس بضرورت لازم
آید که فواید از آن بدو پس از آن رسد کزین عالم بیرون شود اما اگر مرین حواس باطن را
اندر آموختن حکمت و شناخت معقولات و جستن لذات باقی و آنچه مر ورا از بهر آن بدو منصوبست
با این آلات پدید آورده اند کار نبندد هیچ فایده از فواید روحانی نرسد البته و جاوید اندر شدت
بماند همچنانکه هر که حواس ظاهر خویش را اندر فایده گرفتن از چیزهای جسمی کار نبندد هیچ لذت جسمی
نرسد آنگاه گوییم همچنانکه تمامی عالم بمردم بود و درست شد این قول بگواهی آفرینش و آن پدید
آمدن مردم بود و پس از پدید آمدن همه چیزهای عالم و سالاری کردن او بر همه عالم نیز تمامی
نفس مردم بعقلست گواهی داد ما را بر درستی این قول پدید آمدن عقل اندر مردم پس از پدید آمدن

همه چیزهای مردم که مردم بدان مردمست و سالاری کردن عقل بر نفس مردم که سالار جسد مردم اوست
و چون مردم از عالم بمنزلت عقلست از نفس و مر همه فواید جسمانی را بحواس ظاهر خویش یافت پس
از آنکه حواس او بغذاهای جسمانی پرورده شد لازم شد که نفس مردم مر همه فواید روحانی را بحواس
باطن خویش بیابد چون حواس باطن او بغذاهای علمی پرورده شود و چون مردم بذات خویش بجسمیت
بنفس ایستاده و عالم جسمی موجودست و لذت جسمانی از و بمردم رسیده است لازم آید که عالم نفسانی
نیز موجودست و لذت روحانی از و بمردم برسد و چون نفس مردم مر فواید و لذات را که آن درین عالم
باجسام تیره و کثیف پیوسته بود بیافت و از آن بلذت رسید با آنکه او خود نیز بجسد پیوسته بود واجب
آید که مر فواید را و لذت روحانی را که از اجسام دورست چون او نیز ازین جسم که جسد اوست مجرد
شود تمامتر و بهتر یابد آنگاه گوییم چون نفس مردم کالبد را که زمانی بدو پیوسته بود زنده داشت
ما را ظاهر شد که او بذات خویش زنده بود نه بچیزی دیگر چنانکه شرح آن پیش ازین اندر اثبات نفس گفتیم
و چون بذات خویش زنده بود زنده رفت از بهر آنکه آنچه زندگی او بذات خویش باشد نمیرد و حال چون
این بود ظاهر شد که ایزد نه بدان آورده بودش تا همچنان باز شود که آمده بود از بهر آنکه هر که بر چیزی
مشغولی کند بی آنکه از آن چیز مر ورا فایده باشد آن مشغولی از و بازی باشد و صانع حکیم از بازی دورست
چنانکه همی گوید قوله افحسبتم انما خلقناکم عبثا و انکم الینا لا ترجعون
و چون هر نفسی اندرین عالم زنده و نادان آید و مر ورا دانش اندرین عالم حاصل شود پیدا آمده است
که مر نفس را اندرین عالم بدان همی آرند تا علم که مر ورا نیست اندرین عالم بدو رسد و بجای خویش
ازین پس اندرین معنی اندرین کتاب سخن بگوییم و گواهی داد ما را بر درستی این قول ناشناختن

که از مادر

کسی کز مادر نابینا زاید مر رنگها و شکلها را چون مر اجسام متشکل ملون را بآلت بیننده نیافته باشد
و من دیدم بمصر مردی سخت حافظ و زیرک و بر من همی علم حساب خواند و چون بر بعضی از آن احاطت
یافت کتاب جبر و مقابله را بخواند بی شکل بتلقین و همه علمهای آن از الحکایات یاد گرفت و بجایی
رسید ازین علم که بسیار کس از مردمان نویسنده بدان محل نبودند آنگاه خواست که کتاب اقلیدس را
بخواند من بسخت مر او را بیازمودم تا بدانم که شکل را تواند شناختن و پرکار باز کرده بدست او
دادم تا بسود و حلقه آهنین گرد بدو دادم تا بسود و گفتم مرین حلقه را گردی شش چند دهان این
آهن دوشاخست که نام او پرکارست راست نه بیش و کم البته مر آن تصور نتوانست کردن و از علم
هندسه نومید شد چون بر شکل مطلع نشد البته و چون این حال معلوم شد دانستم که مر نفس را اندرین
عالم بدان آورده اند تا آنچه مر ورا نیست و آن علمست بفنون خویش و او پذیرنده آنست بدو برسد
و بدین شرح ظاهر شد که علت بودش عالم رسیدن نفس است بعلم و دیگر از عالم هیچ حاصلی نیست
و چون مردم از آموختن علم لذتی جسمی نیافت بلکه از بسیاری لذات جسمانی باز ماند بدانچه لذت
نفسانی قوی تر بود لازم آید که مردم بتمامی این لذت بعالم خویش رسد بدان وقت کز کثافت تیرگی
جسد جدا شود و آن گروه که گفتند عالم هرگز برنخیزد با ما اندر آن که علت عالم رسیدن نفس مردم است
بلذت باقی پس از آنکه اندرین عالم علم حاصل کرده باشد و عمل بعلم گذارده موافق بودند و ما را
که گفتیم عالم بآخر برخیزد مخالف شدند و حجت آن آوردند بر دوام بقای عالم که گفتند نفس جوهری
نامتناهیست و رسانیدن مر ورا لذات باقی از باری سبحانه بر و رحمتست و رحمت باری نیز نامتناهیست
پس روا نیست که گفتند که عالم برخیزد از بهر آنکه جوهر نامتناهی سپری نشود و چون سپری نشود

روا نباشد که رحمت نامتناهی که خداوندش ارحم الراحمین است چیزی بهره یابد و چیزی بی بهره
بماند و ما که همی گوئیم بآخر عالم جسمی برخیزد حجت آن داریم که همی گوئیم باری سبحانه بقدرت
تمام خویش جوهری ابداع کرده است تمام و آن عقلست و بمیانجی عقل ازان قدرت تمام جوهری
پدید آورده است تمام شونده و تمامی آن جوهر اندر حاصل شدن نفوس حکما و عقلاست از
پیغمبران و اتباع ایشان بیاری عقل و روا نباشد که آنچه او تمام شونده باشد و عنایت الهی
بمیانجی عقل کلی بدو پیوسته باشد هرگز تمام نشود که زین قول عجز تمام کننده که عقلست بازگردد
و اگر عقل عاجز باشد پدید آرندهٔ او که مبدع حقست تمام قدرت نباشد و این قولی محالست
پس واجب آید که این جوهر تمام شونده که نفس است روزی تمام شود و چون این عالم از بهر
تمام شدن او ساخته شده است و ظاهر کردیم که واجبست که او تمام شود پیدا شد که واجبست
که عالم بر سر تمام شدن او برخیزد و گفتیم پیش ازین که چون تمام شونده که معنی او ناقص است
باشد نارسیدن رحمت الهی بنا پذیرنده چیزی نباشد که مر او را بی رحمتی شاید گفتن و این بی
شدن رحمت نباشد بلکه فضل رحمت باشد بر طاقت پذیرندهٔ آن و این قول نیکوتر ازانست
که آن گروه گفتند که نفس جوهری نامتناهیست و هرگز سپری نشود و رحمت خدای با قامت عالم
و پرورش نفس همیشه پیوسته باشد از بهر آنکه این قول چنان باشد که رحمت بی نهایت خدای
هرگز همی مر آن حاجتمند را که نفس است بی نیاز نخواهد کردن و ابدالدهر نفس حاجتمند باشد و این
سخت ناخوب و زشت اعتقادی باشد که گوئیم خدای حاجتمندی آفریدست که هرگز مر آن
حاجتمند را بقدرت و رحمت بی نهایت خویش بی نیاز نتواند کردن که عقل ازین سخن مستوحش گردد

ازین قول

وازین قول بگریزد والله الموفق والمعین **قول بیست و سوم اندر جواب آنکه گویند خدای تعالی**
مر این عالم را چرا پیش ازانکه آفرید نیافرید این سؤالیست که دهریان بحجت آن
مر آن را خواهند که ازلیت عالم بدین سؤال درست کنند بر مردمانی که بحدث عالم مقرند و مقران
بحدث عالم دو گروه‌اند گروهی موحدانند که گویند جز هویت باری سبحانه هر چه هست آفریده
باریست و قول من اینست و دیگر گروه گویند که با باری سبحانه چهار جوهر دیگر قدیمست یکی نفس
و دیگر هیولی و سه دیگر مکان و چهارم زمان و این گروه گفتند که چهار چیز همه ملک خدایست
ملک ابدی و چون خدای همیشه پادشاه بود روا نباشد که خدای پادشاهی قدیم باشد و ملک
او محدث باشد و چون دهریان گفتند اگر خدای تعالی همیشه توانا بود بر آفریدن عالم و مر او را ازان
بازدارنده نبود از بهر آنکه اندر ازل با او چیزی دیگر نبود که مر او را ازین صنع بازداشت و آفریدن
عالم حکمت بود و روا نیست که حکیم اندر پدید آوردن حکمت بی بازدارنده مر او را ازان تأخیر
کند چرا پس مر عالم را پیش ازانکه آفرید نیافرید و تا بدان هنگام که آفریدش چرا اندر آفرینش او
تأخیر کرد این گروه که مقران بودند بحدث عالم و مر زمان را جوهر گفتند بحقیقت جز باری سبحانه
مرین چهار چیز را قدیم گفتند که یاد کردیم از بهر آنکه چون گفتند زمان قدیمست و مر جسم را حرکت
اندر زمان بود جسم و حرکت قدیم آمد و چون جسم اندر مکان بود مکان قدیم آمد و چون جنبنده مر
جسم نفس بود نفس قدیم آمد پس مرین چیزها را قدیم گفتند تا ازین سؤال برستند و گفتند که بودش
عالم بدفعات بی نهایت بودست و ما بطلان این قول را پیش ازین ظاهر کردیم و موحدان که گفتند
همه موجودات آفریده خدایست دو گروه شدند اندرین سؤال و گفتند خدای مر عالم را بخواست خویش

آفرید و ما را با خواست خدای کار نیست و این گروه حشویان اند که مر جهل را علم نام نهاده اند
و بر آن ایستاده و کار دین بغلبه کنند و دیگر گروه از موحدان که جویندگان حقایقند گفتند که چون
عالم نبود زمان نبود از بهر آنکه زمان خود حرکت فلکست و چون فلک نبود حرکت نبود و چون
حرکت نبود زمان نبود پس گفتند که خدای تعالی مر عالم را پیش از آنکه آفرید چرا نیافرید گفتار بی معنیست
از بهر آنکه پیش از آن زمان نبود و خداوند کتاب محصول و جز او کسان که مر زمان را جوهر گفتند
جواب این گروه بدان دادند چنانکه بنگارین ساعت مر زمان روز را همی پیماید بحرکت خویش نه مر زمان
روز را همی موجود کند پس همچنین فلک بحرکت خویش گفتند مر دهر نا پیموده را همی پیماید نه همی زمان را
موجود کند و گروهی از متکلمان که باعتزال معروفند گفتند که چون کارهای خدای تعالی بحکمت
و عالم محدثست دانیم که خدای تعالی اندر آفرینش او تا بدان هنگام که مر او را آفرید تأخیر بدان
کرد که حکمت اندر آن بود از بهر آنکه همان کار که بهنگامی نیک آید به دیگر هنگامی بد آید و آن
کسان که نجم قدیم گفتند جواب معتزله از آن بدان دادند که گفتند چون همی گویید که خدای بود
و هیچ چیز دیگر نبود لازم آید که هر وقتی که مرین عالم را آفریدی همچنین آمدی از بهر آنکه بد آمدن کارها
بوقتی و نیک آمدن کارها بوقتی اندر عالم بسبب تابش ستارگان و پیوستن ایشان بیکدیگرست
[illegible] نحس و سعد و بسبب تأثیرات آن همی بر مرکز خاک پدید آید و چون عالم نبود و جز باری سبحانه
چیزی نبود دگر خرابی و خللی و فعلی آمدی همه وقتها مر آفریدن عالم را چون یکدیگر بودند با آنکه روا نیست
توهم کردن که خدای تعالی همی انتظار کرد تا زمانی موافق بیاید مر آفریدن عالم را اگر گویند که خدای
مر زمان را چنان نتوانست کردن که مر او را همی بایست و ازین قول که گفتند عجز بقدرت باری باز

کرده

کرده و گروهی از موحدان اندر جواب این مسئله گفتند که خدای تعالی مر عالم را از بهر آن آفرید
تا مردم را بنعمت جاویدی رساند و رحمت خویش را بر او بگستراند و چون رحمت پذیر نبود از
خدای همه وقتها مرین شغل را مانند یکدیگر بود و جواب این گروه دهریان بدان دادند که گفتند
بدین قول که شما گویید آفرینش عالم از خدای نه نعمتست و نه حکمت از بهر آنکه هم شما همی گویید که
بیشتر از خلق همه بعذاب جاویدی خواهند رسیدن و شکی نیست اندر آنکه خدای تعالی
پیش از آنکه مر خلق را بیافرید دانست که حال ایشان بعاقبت این خواهد بودن که شما همی گویید
پس اگر آفریدن عالم از بهر آن تا بدان اندکی مردم بنعمت رسند واجب آمد و حکمت بود مر این
آفریدن عالم را تا بیشتر از خلق بعذاب رسند واجب نیامد و حکمت نبود و تأخیر اندرین کار نا
بایستی نه تا آن هنگام که آفرید و گروهی از متکلمان و فلاسفه صوری و جز آن گفتند که جز هویت
باری همه چیزها آفریده او است و خدای تعالی پادشاه و آفریدگار و روزی دهنده بود آنگاه
که نه پادشاهی بود و نه آفریده و نه روزی خوار و حجت بر این قول آن آوردند که گفتند چیزها
یا بقوت باشد یا بفعل باشد و قوت دو است و فعل نیز دو است یک فعل از و بقوتست چون مردم
نا دبیر که بحد قوت دبیرست یعنی که چون بیاموزد دبیر شود و از حیوان بی سخن که او بحد قوت
دبیر نیست هرگز دبیری نیاید و دیگر بفعلست چون مردم دبیر گشته کزان قوت اولی بفعل آمده است
و دبیری آموخته و همی نویسد و گفتند همچنین قوت نیز هم دو است یکی قوت اولیست چو قوتی
که اندر کودکست در آموختن دبیری و دیگر قوتیست که اندر دبیرست از نوشتن نامه و این قوت
دوم است و قوت دوم فعلست مر قوت اول را و قوت مر فعل دوم را از بهر آنکه فعل نیز دو است

کی فعل اولیست وآن چون دبیریست که مردم را حاصل شود از قوت اول که مورا باشد بآموختن آن وچون دبیر گشت از قوت نخستین آید بالفعل نخستین الکه فعل دوم اوآنست که بنویسد و وقت نوشتن اندر فعل دوم باشد چنانکه چون بتواند نوشتن و ننویسد اندر فعل اول باشد کآن بروی قوت دوم است و برو بی فعل اولست انگاه برین قاعده گفتند که چون خدایتعالی توانا بود بر پدید آوردن پادشاهی و آفریده و روزی خوار و برنگاه داشتن پادشاهی و آفرینش متواتر و روزی دادن و روزی خوارکان واین صنعها از و پدید آمدست دانستیم که اندر ازل ملک و خالق و رازق بود بالفعل نه بقوت یعنی بفعل او بود تا کسی نگوید که مر خدایرا همی فاعل بقوت گویند که انچه بحد قوت باشد ضعیف باشد و حاجتمند باشد بدیگری که مورا ازان قوت بفعل آرد بر مثال کسی که چون بیند که نامه تمام و نیکو نویسد هرچند که پیش ازان آن ندیده باشد که او چیزی نوشته باشد خردمندان حکم کنند که این مرد نویسنده بود بالفعل تا بتوانست نوشتن و نگویند که او بحد قوت دبیر بود و ما گوئیم که هرچند که این سخن ازان دیگر سخنان قوی ترست و بحق نزدیکت مقنع و قاطع نیست ازبهرانکه اگر ازین کس بپرسند که آن مدت که خدای مر عالم را نیافریده بود متناهی بود یا بی نهایت بود نتواند گفتن که بی نهایت بود ازبهرانکه مقرست که سپری شد وانچه سپری شود متناهی باشد و چون آن مدت چیزی نبود مگر مدت بی صنع خدایتعالی آغاز آن مدت بسپری شدن آن مدت ثابت شود انگاه لازم آید که خدای سبحانه محدث باشد ازبهرانکه انچه مر زمان آنرا اول و آخر باشد محدث باشد و چون این قول همی مر بازجوینده را از و بمحال رساند دانستیم که این قول محالست پس قولی بیافتیم اندرین معنی تا این غایت که مارین کتاب را

تالیف کردیم

تألیف کردیم وآن اندر سنه ثلث وخمسین واربعمایه بود از تاریخ هجرت پیغمبر مصطفی صلی الله علیه وآله شائی که بر آن اعتماد شایست کردن و ما خواهیم که اندرین معنی سخن گوئیم بحجت عقلی و برهان منطقی و بنمائیم مر خردمندانرا ازین معنی انچه حقست ازبهرانکه ما مر علم حقایق را از خاندان رسول حق اندر تاویل کتاب حق بود و دین دین حق یافتیم و سزاوار باشد که گفتار آن کس که متابع خداوند حق باشد و تاویل کتاب حق داند و ورزنده دین حق باشد حق باشد و هر که سخن جز از خداوند حق آموزد گفتار او از گمان باشد و گمان جز حق باشد و از راه گمان بحق نشاید رسیدن چنانکه خدایتعالی همی گوید

قوله قل هل من شرکائکم من یهدی الی الحق قل الله یهدی الی الحق افمن یهدی الی الحق احق ان یتبع امن لا یهدی الا ان یهدی فما لکم کیف تحکمون وما یتبع اکثرهم الا ظنا ان الظن لا یغنی من الحق شیئا ان الله علیم بما یفعلو[ن]

واکنون بسخن خویش بازگردیم اندر جواب آنکس که گوید خدای چرا اندر آفرینش عالم تاخیر کرد تا بدان هنگام که مر ورا آفرید پس ازانکه آفرینش عالم اظهار حکمت بود و مر ورا سبحانه از پدید آوردن حکمت باز دارنده نبود گوئیم که جواب جملگی سؤالات بر دو روی است یکی انکه بیان سؤال بوجهی کرده شود واگر سؤال از چه چیزی چیز باشد جواب شرح جنس آن چیز باشد واگر از چرائی باشد جواب شرح تمامی آن چیز باشد و جز آن و دیگر انکه درست کرده شود که سؤال محالست و از سؤالات محالست انکه پرسند که خدای تواند که همچو خویشتنی بیافریند یا نتواند اگر گوید تواند پس چرا نیافرید چون خدای خیر محض است اگر گوید ازبهرانکه نخواهد آفرید گویند آنکس که نخواهد که خیر بیشتر باشد شریر باشد و حاسد باشد و خدای از شر و از حسد دورست و نیز گویند پس ممکنست که دو خدا[ی]

باشد و اگر گوید نتواند که چون خویشتنی بیافریند گوییم پس همی گوی که خدای عاجز است و
نیز پرسند که خدای تواند که مر بنده را از پادشاهی خویش بیرون کند یا نتواند اگر گوید
نتواند گفته باشد که بیرون از پادشاهی خدای جای هست و اگر گوید نتواند عجز را بدو منسوب
کرده باشند و کسی که باز نتواند نمودن که این سؤالها محالست اندرین متحیر شود و این سخن
چنان باشد که کسی گوید چگونه سپیدی باشد که آن سیاه باشد یا گوید طاقی باشد که آن
جفت باشد یا گوید که متحرکی باشد که آن ساکن باشد و این همه محالست و آن دیگر مسئله
چنان باشد که کسی پرسد که چگونه جائی هست که آن مر خدای را هست تا بنده خویش را الجا و سبند
و این نیز محالست پس بگوییم که این مسئله که همی پرسند که خدای تعالی اندر آفرینش عالم چرا
تاخیر کرد و مر او را نیافرید پیش از آنکه آفرید محالست از بهر آنکه هر سؤالی که آن چنان باشد
که اگر مر آن را بر آن گونه که پرسنده خواهد کرد دانیده شود سؤال برنخیزد آن سؤال محال باشد
و چون مر این فعل را بر مراد پرسنده از آن هنگام که او همی گوید بعد تی که او خواهد بیشتر برهم
سؤال همی زایل نشود همی دانیم که این سؤال محالست چنانکه همی پرسند که این محدث چرا
قدیم نیست و این آفریده چرا نا آفریده نیست نه بینی که اگر سایل را گوییم که چگونی پیش از آنکه
آفرید بچند هزار سال بایستی آفریدن نتواند گفتن بلکه همین سخن ترا بر و بباید اگر او گوید پیش
از آنکه آفرید مر عالم را بایستی که بهزار سال آفریدی مر و را بر صواب آنچه بگوید حجتی نباشد و سؤال
باقی باشد و نیز آنچه از موجودات بر نهادیست که مر آن را جز چنان توهم کردن ممکن نیست سؤال
از آن محال باشد و بسبب استحالت آن سؤال عجز بقدرت قادر اندر جز چنان کردن مر آن چیز را

بازگردد

بازگردد چنانکه کسی پرسد که خدای تواند که جسمی آفریند که آن نه متحرک باشد و نه ساکن که این محالست
و دلیل بر استحالت این سؤال آنست که جسمی اندر وهم ما نیاید که آن نه ساکن باشد و نه متحرک و ما
اندر جواب پرسنده این مسئله و درست کردن استحالت این گوییم که چون همی گوید که صانع
چرا اندر آفرینش عالم تاخیر کرد و مر او را نیافرید تا بدان هنگام که آفریدش این قول از او اقرار است
هم بوجود صانع و هم مصنوعی عالم آنگاه اگر بدین سؤال همی آن جوید تا درست کند که وجود این
آفریده با وجود آفریننده قدیم برابر باشد تا این آفریده نیز قدیم باشد با این اقرار که کرد مر او را این
مقصود حاصل نشود و محال آید از بهر آنکه وجود مصنوع پس از وجود صانع باشد ناچار بمدتی بسیار یا کم
آنگاه اگر آن مدت اندک یا بسیار باشد فاعل نیز محدث باشد از بهر آنکه آن زمانی بی فعلی بر
فاعل گذشته باشد تا زمان فعلش آمده باشد و زمان گذشته متناهی باشد و چنان آید که صانع
از مصنوع محدث خویش بزمانی متناهی قدیم تر باشد و قدیمی که او از محدثی بزمانی متناهی قدیمتر باشد
نیز محدث باشد و چون حال این باشد از این قول محدثی صانع حاصل آید نه قدیمی مصنوع و محال
باشد که صانع محدث باشد و قولی که آن متفحص را بمحال رساند پس این سؤال محالست و نکته
منطقی که زبان خصم بدان کوتاه شود اندرین معنی آنست که بدانی که چون خصم همی پرسد
که خدای تعالی عالم را تا آنگاه که آفرید چرا نیافرید قول او که گوید تا آنگاه همی واجب آرد که گوید
از فلان گاه از بهر آنکه لفظ تا اندر زمان دلیل غایت و نهایتست غایت و نهایت زمانی و بی اثبات
آغاز و ابتدای زمانی غایت و نهایت زمانی ثابت نشود البته و چون همی گوید خدای چرا ابتدای
آفرینش عالم تا بهنگام آفرینش او تاخیر کرد چنان همی گفته شود که از اول عمر خویش تا آن هنگام

محال باشد

چرا تأخیر کرد و انچه مر زمانِ او را اوّل باشد مُحدَث باشد و اگر بقدیمیِ صانع مُقِرست و قدیم
آن باشد که مر هستیِ او را اوّل نباشد پس محال گفته باشد که تا بفلان هنگام چون نتواند گفتن
که از فلان هنگام ازبهرِ آنکه چون مر هستیِ قدیم را مُدّت از ان حاصل نشود تأخیر اندر آن واجب
و این بیانی شافیست مر عاقلِ ممیّز را و امّا قولِ آنکس که گفت جسم نبود حرکتِ مکانی نبود و
چون حرکتِ مکانی نبود زمان نبود و چون زمان نبود وقت نبود و خواست تا استحالتِ این
مسئله بدین وجه درست کند نیز محالست ازبهرِ آنکه اندر عقل ثابتست که صانع پیش از مصنوع
موجود بود و وجودِ چیز بقایِ او باشد پس بقا بود و لیکن ناپیموده بود و آن دهر بود و ناگذرنده
نه از هنگامی بضرورت و جز چنین نشاید ازبهرِ آنکه اگر آنرا گذرنده گفته شود صانع مُحدَث لازم آید
و این محالست و چون ضدِّ این محال آنست که مُدّتِ صانع ناگذرنده است مر آنچه آغازش نیست
تا از ان آغاز رفتن گرفته باشد و آنچه از جائی نرود بجائی نرسد پس این حق باشد که ضدّ محالست
و آنکس که روا دارد که گوید پیش از وجودِ عالم و حدوثِ آن دهر و بقا نبود گفته باشد که بقا و وجود
عالم موجود شد و این نه اثباتِ حدوثِ عالم باشد بلکه اثباتِ قدیمیِ او باشد پس گوئیم که مر این پرسنده را
که گفت چرا خدای تعالی مر عالم را تا بدان وقت که آفرید بیافرید که لفظِ تا نیفتد مگر بر نهایتِ زمان
و نهایتِ مکان و درازیِ مکانی و زمانی بمیانِ دو لفظ باشد کآن بر دو نقطه افتد که درازی
بمیانِ آن دو نقطه باشد ناچار اعنی بمیانِ آن باشد و بمیانِ تا چنانکه گوئیم از اینجا تا آنجا
از فلان وقت و چون مر کشیدگی را از ثابت نشود که آن نقطهٔ آغازِ آن باشد کز و کشیده شود
تا نیز مر و را ثابت نشود که آن نقطهٔ انجامِ او باشد چنانکه هر که از جائی نرود بجائی نرسد و مسافتی

بریده نباشد و همچنین آنچه زمان بمیانِ دو نقطه از و نیفتد مر و را کشیدگی نباشد البته و مر انرا آغازی
نیست پس نشاید گفتن نیز مر مُدّت و بقایِ ازلی را که از فلان گاه و چون از اندر بقایِ او ثابت نشود
مر آنکه مر بقایِ او را آغاز نیست و آن لفظیست که بر آغازهایِ زمانی و مکانی او فتد تا نیز اندر بقایِ
او ثابت نشود که گوید تا فلان گاه و اگر چنان بودی که تأخیر اندر آفرینشِ عالم از هنگامی بودی
روا بودی که گفتی آن تأخیر تا هنگامی بود و چون ازلی بی آغازست مر و را انجام گفتن محالست
پس گوئیم که چون مُدّت و بقایِ ازلی که زندگیِ او بذاتِ خویش است نه از هنگامیست نیز
نه تا هنگامیست و آنچه نه تا هنگامی باشد نیز تا هنگامی باشد و آنچه بقایِ او تا هنگامی باشد بضرورت
از هنگامی باشد و آنچه از بقا تا هنگامی باشد و از هنگامی باشد بقایِ گذرنده باشد آنچه بقایِ او
نه از هنگامی باشد و نه تا هنگامی باشد بقایِ او ناگذرنده باشد و چون صانع ازلی بود و
بقایِ او نه از هنگامی بود پدید آمد که نگذشت تا هنگامی آمد که اندر آن برخاست و چون آن
بقا برخاست لفظِ تا آنجا محال گفته شد و این معنی مر آنکس را معلوم شود که معنیِ لفظِ تا را بشناسد
که آن همی بر نهایتِ مکانی یا نهایتِ زمانی او فتد و آن نهایت بریده شدنِ کشیدگی باشد
و کشیدگی جز از آغازی نباشد و آنچه مر و را از آغاز نباشد مر و را کشیدگی نباشد و آنچه مر و را کشیدگی
نباشد لفظِ تا بر و نیفته همی نکه لفظِ از بر و نیفتاد و چون لفظِ تا بر چیزی افکنده شود که لفظِ از پیش
از ان بر و نیفتاده باشد لفظِ تا بر و محال باشد نه بینی که اگر کسی گوید که تا امروز چند سالست
سخنش ناقص و محال آید تا نگوید که از فلان روز و همچنین اگر گوید تا بدین شهر چند فرسنگست
سخنش نیز ناقص آید تا نگوید که از بلخ یا از بغداد یا جز آن و هر که خواهد که محال را جواب دهد جز بدان

که استحالتِ او درست کند جواب او محال آید و خردمند بر جهل او حکم کند چنانکه اگر کسی خواهد که
جسمی جوید که آن نه متحرک باشد و نه ساکن و بگوید چیزی که نطق او باشد که آن جسمست و نه
متحرکست و نه ساکن ظن او خطا باشد و گفتار او ناصواب امّا اگر پرسنده مرین مسئله را بلفظی
دیگر گرداند و گوید خدای تعالی مرین عالم را اندر آن وقت آفرید که آفرید ما مر او را گوئیم که هنگام
و وقت جز بمحدثی ثابت نشود چنانکه گوید آن هنگام تا آن وقت که آفتاب برآمد یا ماه فرو شد
یا مرغ بانگ کرد یا جز آن و چون عالم نبود هیچ محدثی نبود لاجرم هیچ هنگامی نبود و چون عالم
پدید آمد هنگام پدید آمد به پدید آمدن عالم و آن آغاز حوادث بود پس این سؤال چنان باشد
که همی پرسد که چرا پدید آمدنِ عالم بمحدث بود و این نیز محالست و جوابش آنست که گوئیم
از بهر آنکه عالم قدیم نبود و این قولی تمامست عاقل را والله الحمد **قول بیست و یکم**
اندر چگونگی پیوستنِ نفس بجسم نخست موجودی مر جوینده را جسمست که ایزد
تعالی مر او را با نفس مجانست داده است اندر جوهریّه تا مر یکدیگر را الفی گفتند بسبب این مجانست
پس از آنکه بصفت از یکدیگر جدا اند بدانچه جسم جوهری منفعلست و نفس جوهری فاعلست و بدان
مشاکلت که با یکدیگر دارند اندر جوهریّه با یکدیگر بیامیزند و بدان مخالفت که میان ایشانست
اندر صفت یک چیز نشوند و چون غرض از آمیختنِ ایشان حاصل آید از یکدیگر جدا شوند و وجود نفس
مر جسم را بحواس ظاهر دلیلست مر او را بر شناختنِ ذاتِ خویش و دیگر چیزهای نامحسوس تا چون
مر خویشتن را و دیگر معقولات را بشناسد آفریدگار این دو جوهر را که زو یکی دلیلست و دیگر مدلول
علیه بشناسد که رسول مصطفی صلی الله علیه و آله گفت **الخبر اعرفکم بنفسه اعرفکم بربّه**

پس این شرح

پس بدین شرح ظاهر کردیم که وجود جسم علتِ شناختنِ النفس است مر او را بر آسمانه و آنچه او علتِ
شناختنِ خدای باشد مر او را شناختن واجبست و هر که مر دلیل را نداند بمدلول نرسد و این
فصل بدان یاد کردیم اندر فصل جسم و او دونی و اندر مرتبت از موجودات تا عقلا بکوشند
و چیزها را بحق بشناسند پس گوئیم که جسم مر نفس را مشاکل و مجانست بر دونی و مر او را مخالف
و معاندست بدیگر روی چنانکه گفتیم آنگاه گوئیم که نیز مناسبتی هست میان جسم و میان نفس
پوشیده و همچنان نیز مخالفتی هست میان ایشان پوشیده امّا مناسبتِ پوشیده میان ایشان
از آن رویست که مخالفتِ ظاهر ایشان بدان رویست از بهر آنکه بر دونی نفس فاعلست و جسم
منفعلست مر او را بدیگر روی جسم فاعلست و نفس منفعلست مر او را و حال اندر شرح مخالفت
پوشیده بمیان ایشان هم برین وجهست امّا مناسبتِ پوشیده بمیان این دو جوهر که باصل موافق‌اند
و بصفت مخالف‌اند آنست که هم چنانکه جسم جوهری منفعلست مر نفس را و نفس فاعلست اندر و با انفعال
اجسام و هیولیاتِ طبایعی و صنایعی از فاعلانِ طبایعی و صناعی بر درستی این معنی گواست نفس
نیز جوهری منفعلست مر جسم را و جسم فاعلست اندر وی و انفعالِ نفس از او بر قوّتِ خویش
از بیننده و شنونده و چشنده و بوینده و بساونده که ایشان صاحب خبرانِ نفس‌اند و مر صورتهای
جسمانی را از جسم بنفس رسانند تا حالِ نفس بپذیرفتنِ آن صورتها از آنچه بر آن باشد بگردد و منفعل
شود و جسم بحالِ خویش ماند بر مثال گشتنِ مصنوع از صانع و ماندنِ صانع بر حالِ خویش بر درستی
این قول گواست و امّا مخالفتِ پوشیده بمیانِ این دو جوهر بدان رویست که فاعل مر منفعل را
مخالفت بدانچه یکی اثر کننده است و دیگر اثر پذیرست و چون ظاهر کردیم که جسم اندر نفس اثر کننده است

و نفس از او اثرپذیرست پیدا شد که میان ایشان بدین روی مخالفتست با آنکه معدن و منبع صورت
نفس است و مر هیولی را صنع نیست بلکه هستی او بصورتست و صورت مر نفس جزوی را دلیلی کننده است
از محسوس مصوّر بر چیزهای پوشیده و بر هستی نفس مطلق و هیولی جوهری آراسته است مر پذیرفتن
صورت را و آنچه همی بنفس همی رسد از صورتهائی که بر اجسامست بفعل نفس است اندر ذات خویش
بیاری عقل و روا نیست که صورتی بی هیولی پدید آید جز از نفس یا مر آن صورتها را از آن هیولی چیزی
مجرّد کند و اندر ذات خویش مر آن را نگاه دارد جز نفس و چون مر صورتهای جزوی را از هیولیات
نفس همی برآهنجد و صورت بر هیولی بنفس پدید آید این حال دلیلست بر آنکه مر این صورتهای
طباعی را بر هیولیات آن نفس کلیّات افکنده است از بهر دانا کردن مر نفوس جزوی را و مقصود
صانع حکیم از آمیختن این دو جوهر با یکدیگر دانا کردن مر نفس جزوی را و رسانیدن مر این جوهر
شریف را بمحلّی که او سزاوار است بدین حواسّ که اندر ترکیب نهادست و مر نفس را داده است
همی حاصل آید و آنچه ایزد سبحانه خواستست بوده شدست چنانکه همی گوید قوله لیقضی الله
امرًا کان مفعولًا پس گوئیم که جسم اندرین عالم بدو قسمتست یکی ازو نفسانیست که مر او را
با حرکت طباعی حرکت آلتیست که بدان آلت بجایهای مختلف حرکت کند چون حرکت نبات
با آنکه از بیخ و شاخ سوی مرکز و سوی حواشی عالم و چون حرکت حیوان پس از آن که اجزای طبایع
و بحرکات طباعی متحرکست بجایهای مختلف بدین آلت که حیوان یافتست از دست و پای و جز آن
و هر جسمی از اجسام نفسانی که مر او را انواع حرکت بیشترست آن نفس که حرکت دهنده اوست شریفتر
چنانکه چون مر اجسام حیوانی را حرکت بیش از آن دو حرکتست که مر نبات راست یکی از مرکز به بیخ

دو بالا روحی

و دیگر سوی حواشی عالم بشاخ چون رفتن حیوان بفراز و نشیب و هر جائی که خواهد نفس حسّی شریف
ترست از نفس نباتی و چون مر نفس انسانی را با حرکات حیوانی حرکات نطق و تدبیر و تمیز و تذکیر
و تبصیر و اکتساب مقدّمات و استخراج نتایجست که مر آن را نهایت نیست ظاهر شدست که شریفتر جسمی
جسم مردمست که آن نفس بدو پیوستست و شریفتر نفس این نفس است که مر او را این حرکات بی نهایت
و چون جسم جوهریست قایم بذات خویش بی آنکه مر نفس را بدو پیوستگیست و این دو جوهر مر یکدیگر را اندر چه
یکی جای گیر و متناهی و منفعلست و دیگر نا جای گیر و نامحدود و فاعلست مخالفند چاره نیست از آنکه
هر یکی از ایشان بذات خویش موجودند و پیوستن ایشان بیکدیگر نه از بهر آنست تا هر یکی موجود
باشد و نه بدانست نیز تا نفس همچنان باشد که هست و جسم همچنان باشد که هست و دیگر شدن
حال جسم و پذیرفتن شرف از آمیختن نفس با او مارا دلیلست بدانکه اندر آمیختن نفس
با جسم نیز پذیرفتن شرف و صورت و بها و جمالست بوجهی دیگر پس واجبست بر ما باز جستن
از چگونگی پیوستن ایشان بیکدیگر و پس از چرائی آمیختن ایشان تا مر حکمت حکیم علیم را شناخته
باشیم که اندر شناخت حکمت خیر بسیارست چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله یؤتی الحکمة
من یشاء ومن یؤت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا وما یذکر الا اولوا الالباب
پس گوئیم که چنانکه اندر عالم نفس به سه مرتبه آمده است مر اجسام نفسانی را و سه مرتبه نهادست
نفس نباتیست که مر اجسام نبات را اندر مرتبت غذا کشیدن و افزودن و زادن مانند
خویش بپای کردست و مر جملگی این سه قوّت را نفس نباتی گویند و نفس حیوانیست که مر اجسام
حیوانات را اندر مرتبت یافتن محسوسات و بستن خیال از صورتها و جنبیدن باختیار خویش

بپای کردست و مر جملگی این سه قوت را نفس حیوانی گویند و نفس ناطقه است که مر اجساد انسان را
اندر مرتبت نطق و تدبیر و احتراز و تمیز و جز آن بپای کردست و مر جملگی این قوتهای را که نفس
مردم بدان مخصوصست نفس ناطقه گویند و اندر هر نفسی ازین نفوس قوت زایش پاینده خویش
موجودست مر نگاه داشت نوع خویش را بدان شوق طبیعی که مر او را حاصلست سوی پاینده
بودن بصانع حق اندر وجود و ثبوت و ناپذیرفتن فنا تا هنگام حاصل شدن غرض ازین
صنع عظیم بلکه اندر هر نفسی ازین دو نفس همان قوتها که اندر آن نفس است که پیش از وست
اندر وجود او هست و دیگر قوتها جز آن نیز هست و اندر نفس ناطقه قوتهای نفس حسی هست و دیگر
قوتها جز آن نیز هست آنگاه گوییم که مزاجی کز چهار طبع حاصل شود از بهر مزاج جسد مردم را
چون بنیادی و هیولیست مر وجود روح نباتی را اندرو وجود روح نباتی اندر مزاج
طبایع تأثیر اجرام فلکست اعنی که قوت کشیدن غذا و افزودن و تخم آوردن از بهر زادن خویش
اندر آن مزاج همی از تأثیر اجرام فلکی پدید آید و دلیل بر درستی این قول آنست که این معنیها
که اندرین جزو مزاجی همی حاصل آید اندر کلیات او نیست پس واجب آید که این معانی اندرونه
از کلیات او آید بلکه از چیزی دیگر همی آید و چیزی دیگر نیست که آثار و قوتهای آن برین طبایع
کلیات مفاضست و مر حرکات از اقبال سوی اینست مگر این اجرام علوی که مرین اجسام
فرودین را گرد گرفتست و مر قوتهای خویش را سوی او همی فرود آرد همیشه و آمدن شعاعها
و گرمیهای محسوس از اجرام سوی مرکز و حرکات ایشان بگرد این طبایع بر درستی این قول
گواست و چون آن حرکت که ثبات او مجموع این سه معنیست که یاد کردیم نامحسوست

وجهان نه

و جسمانیه چیست دانستیم که وجود آن بتاثیر است از اجرام علوی و از حرکات ایشان اندر اجرام
سفلی اگر کسی گوید اگر چنین بودی که تو گفتی بایستی که کلیات طبایع بپذیرفتن مر آن تأثیر را
نیستی پذیرفتندی ازین جزویات یعنی همه طبایع نبات گشتندی از بهر آنکه کل چیز بپذیرفتن
کل آنچه جزو او از آن جزوی پذیرد گواه باشد جواب ما مر او را آنست که گوییم احاطت افلاک
و اجرام علوی که آن معدنهای لطافتست و آثار او بر آنچه زیر اوست از طبایع مفاضست
گواهست بر آنکه قوتها از اجرام همی باید که بکل این اجسام رسد نه بعضی از آن دون بعضی
و تدبیر حکیم و صانع علیم مرین اجسام را بر ترتیب اندر مکانهای معلوم باز داشتست و مر اجزا
بتدریج بر یکدیگر همی آمیزد میانجیان و آن اثرهای آینده از اجرام علوی جوینده است مر
مزاجی را که زیر طبایع بعدل حاصل آمدست تا بدو پیوندد بر اندازه پذیرفتن آن مزاج مر آن اثر را
و بهری از آن نه پیوندد بی یاران او از بهر آن که نه عدل باشد رسانیدن فایده که مر آن را
از بهر چهار جسم مختلف صورت و قوت ساخته باشد چون ایشان هر چهار اندر یک ترکیب
گرد آیند بر دیگر ستم نکند جز بدان هر چهار چون بر عدل و راستی باشند و صانع حکیم از نه عدل
بریست و هر گاه که اجزای طبایع اندر مزاجی متکافی نباشد روح که او اثر عنایت الهیست
بدان نه پیوندد از بهر آنکه روا نیست کز عدل و اثر و عنایت الهی چیزهائی که از بهر پیوستن بدیشان
همی سوی مرکز عالم آید چیزی بیشتر بهره یابد از چیزی و بر یکدیگر اندر قبول آن ستم کند و چون اجزای
طبایع اندر مزاجی متکافی نباشد یکی از آن بیشتر از دیگری باشد و آنکه قوی باشد بر آن ضعیف
ستم کند لاجرم عنایت الهی بسبب آن ستم بدیشان نه پیوندد و فراز آوردن صانع حکیم مرین

چهار چیز مختلف صورت و قوت را اندر جوف این قبهٔ افلاک آراسته بکواکب اثر کننده بر درستی این
قول که گفتیم مرین فایده‌ها و قوتها را که اندر اجرام است صانع حکیم اندر ایشان از بهر آن نهادست
تا بدین هر چهار بهرهٔ جسم مر آن را بسوی تربیت برساند و بعدل بی ظلمی و کم بیشی گواه است پس درست کردیم
که روح نباتی اندر مزاج طبایع که از بهر جسم مردم فراز آید از اجرام علوی آینده است و آن مزاج چون
بنیادی و هیولیست مر پذیرفتن این روح را و ظاهر کردیم که چرا چون مزاج نه معتدل باشد روح
بدو نه پیوندد آنگاه گوییم که این روح نباتی که مر او را این سه قوتست مرین مزاج را که از بهر ساخته
شدن هیکل مردم فراز آید همچو هیولی و حاملی کرده اند مر وجود روح حیوانی را اندر وجود روح
حیوان اندر آن مزاج پس از وجود روح نباتی اندر و هم بتاثیر اجرام است تا روح نباتی اندر آن
همی قوت حس و خیال و حرکت مراد خویش را بپذیرد و نام او روح حسی شود پس واجب بر ما که بنگریم
که این روح حیاتی که اندرین مزاج آید مرین مزاج را شایسته روح ناطقه کند یا نه و روح ناطقه
اندرین مزاج نیز بتاثیر اجرام همی آید یا نه و هر یکی ازین ارواح چون یکدیگر باشند اندر نسبت
خویش سوی مزاج که او اصل هیکل مردمست یا حال حاصل شدن روح ناطقه اندرین هیکل
[illegible] حال روح نباتی و حیوانیست پس گوییم که مر روح نباتی را با روح حیوانی مشارکتست
اندر کشیدن غذا و افزودن و زادن مانند خویش و فرق میان ایشان آنست که مر روح حیوانی را
حرکت انتقالیست و مر دشمن خویش را بشناسد و از غذای خویش مزه یابد و مر روح نباتی را
این معنیها نیست اما اگر کسی چنان گمان برد که ما اندر فرق میان این دو روح مر جفت گرفتن را
از بهر تناسل فراموش کردیم که مر حیوان را شناخت جفت خویش است تا با هیچ حیوان که نه

از نوع او باشد جفت نگیرد و مر نبات را این سبب گمان او نه درست باشد از بهر آنکه جفت
گرفتن نبات با نوع خویش استوارتر و درست‌تر از جفت گرفتن حیوانست و دلیل بر درستی این
قول آنست که هر دانه‌ای از دانه‌های رستنی جفتی است که مر یکی را از و منزلت نریست و مر دیگری را
منزلت مادگیست و از آفرینش مر او را چون حرکت نخواست و انتقال نیست بر یکدیگر بسته و جفت
کرده پدید آمد که جدا نشوند و هر یکی از ایشان جز مر آن جفت را که با او بسته است نپسندد و با دیگری
هم از جنس خویش نیامیزد و جفت نگیرد پس با دیگر جنس چگونه آمیزد چنانکه اگر کسی دو دانه گندم را
که هر یکی از آن جفتی است بر یکدیگر بسته از یکدیگر جدا کند جفت این را بدان و جفت آن را بدین بدل
کند هرگز نروید و حال دیگر دانه‌ها همچنین است و حیوانات مر جفتان خویش را بدل کنند و با دیگر جفتان
بیامیزند پس درست شد که جفت گرفتن دانه‌های نباتی بقوت روح نباتی قوی‌تر از جفت گرفتن حیوانست
و فرق میان روح حیوانی و میان روح ناطقه آنست که مر روح ناطقه را حرکتست اندر ذات خویش
بی مشارکت جسم و مر روح حیوانی را حرکتی نیست جز بمشارکت جسم چون طلب جفت از بهر نسل
و گریختن از دشمن و جستن مر غذای خویش را جایها و جز آن و آن حرکت که مر نفس ناطقه را بذات
خویش است بی مشارکت جسم آنست که او منازعت کند بذات خویش با معنیها و قوتهای طبیعی
چون فرو شکستن او مر قوت شهوانی را اندر جسم و فرو خوردن او مر خشم را و بازداشتن او مر قوت
غذا کشنده را از بسیار خوردن و از بددلی و از سبکساری و دیگر اخلاق ناپسندیده تا بذات
خویش مرین قوتهای طبیعی را همه باعتدال باز برد و مر نفس حیوانی خویش را از نه عدل باز دارد
آنگاه نفس ناطقه همی از جسم مجرد شود و اندر کار بستن قوت بی نهایت خویش و آن چون انگیختن

مقدماتِ قیاسیست مر او را از چیزهائی که آن اندر بدیهتِ عقل مذکور است و شرح آن پیش از این
گفته شده است و بیرون آوردنِ نتایج است از آن مر خویشتن را و باز مر آن نتایج را مقدمات
نتایجی کزان دورتر است گردانیدن بر ترتیب تا ظاهر شدست مر خردمند را که نفس ناطقه
بذاتِ خویش هم فاعلست و هم منفعلست اما فاعل بدان روی است که مقدمات انگیزد از
بدیهتِ عقل چنانکه گوید هر جسمی مکان گیر است و هر مکان گیری حرکت پذیر است تا نتیجه از این
دو مقدمه آن آید که هیچ جسمی جنباننده نیست تا بدین حرکت و فعل کز ذاتِ او آمد مر ذاتِ
او را معلوم شد که آن چیز که آن جنبانندهٔ جسمست مکان گیر نیست و چون مکان گیر نیست
جسم نیست و او بدین فعل مفعولِ خویش باشد پس درست شد بدین شرح که کردیم که نفسهای
نباتی و حیوانی هرچند که بر جنبانیدن قدرت دارند جنبانیدنِ ایشان چون مر جسم را نیست
و مر نفس ناطقه را قوتی هست که بدان قوت مر جنبانندهٔ جسم را جنباند و هم بدان قوت مر ذاتِ
خویش را بجنباند اما جنبانیدنِ او مر جنبانندهٔ مر جسم را باز داشتنِ اوست مر نفس حیوانی را
از خشم و شهوت و حسد و جز آن که این قوتهاء مر نفس حیوانی را بجنباند و مر نفس ناطقه را
این قوت و حرکت بیاریِ عقلست و اما جنبانیدنِ او مر ذاتِ خویش را اندر حاصل کردنِ
نتایج از مقدمات قیاسی بقوتِ عقلست و بدین سبب درست شد که قوتِ جنبانندهٔ نفس
ناطقه بی نهایتست نه بدان که او هرگز بیارآمد از حرکت کردن اندر اکتسابِ مقدمات و استخراجِ
نتایج از آن ولیکن بدان روی که او از قوتِ خویش فرو نماند اندر پذیرفتنِ اعراضی و حرکاتی
که سزاوارِ اوست و آن پذیرفتنِ علمست و جسمانیات فرو مانند از پذیرفتنِ اعراضی که آن

سزاوار

که آن سزاوارِ ایشانست چنانکه چون چیزی سیاه یا سفید باشد نیز از آن پس مر سیاهی یا سفیدی را
برنگیرد و نفس ناطقه هرچند مر علم را بیشتر پذیرد به پذیرفتنِ علمی که مر او راست چابکتر شود و بدانچه
بیاموزد بر آموختنِ آنچه مر او را آموختنی باشد قدرت بیشتر یابد و این حال بخلافِ احوالِ جسمانیاتست
از بهرِ آنکه چون جسم مر اندکی را از سیاهی بپذیرفت از آن پس سیاهی کمتر پذیرد و هرچند سیاهی را
بیشتر پذیرد ضعیفتر همی شود اندر پذیرفتنِ سیاهی تا از پذیرفتنِ سیاهی اندک اندک آن جسم
چنان شود که نیز سیاهی را نتواند پذیرفتن پس درست کردیم که مر روح ناطقه را قوتی بی نهایتست
و فاعلست مر ذاتِ خویش را و ذاتِ او مر او را منفعلست و حالِ او بخلافِ حالِ آن دو روح دیگرست
که اندر وجود برو متقدمند و لازم کردیم که آمدنِ او نه چون آمدنِ آن دو روحست اندرین هیکل
اما اشتراک میانِ این سه نفس بدانست که وجودِ ایشان همه بآغاز جز اندر مزاجِ جسدی نباشد
ولیکن آمدنِ این دو روح کزو یکی نباتیست و دیگر حیوانیست از تأثیرِ اجرامِ فلکست اندر مزاجِ مستقیم
و حالِ آمدنِ نفس ناطقه اندر مزاج بخلافِ آنست نزدیکِ حکمای دینِ حق که اسلامست و حکمای
که مر ایشان را متألهان گویند از فرقه های فلاسفه هم برین اند و گویند که این نفس جوهریست الهی
ابداعی و شایسته مر قبولِ صفاتِ الهی را و بقای ابدی را و گویند پس از فنای کالبد مر او را بذاتِ
خویش بقاست و مر آن دو روح دیگر را ثبات و وجود بثبات و وجودِ کالبدست و ثبات و وجودِ
کالبد بتأثیرِ اجرامِ فلکست و ما خواهیم که دلیلی مختصر بگوییم بر درستیِ این اعتقاد که حکمای دینِ حق
و متألهان بر آنند و بدین دلیل مظاهرت و نصرت کنیم مر دینِ حق را که ما بر آنیم و گوییم که خیرات
اندر عالم بر جواهر پدید آینده است و چنانکه جوهر بدو نوعست ازو یکی جسمِ محسوس است و دیگر نفس

معقولست خیرات نیز بدو نوعست یا خیریست که بجوهری رسد تا مر آن جوهر را تمام کند و وجود آن جوهر
و کمال او بدان خیر باشد چنانکه بینائی مر چشم را تمام کننده هست و کمال چشم بدانست و چشم بی این
نه چشمست و چون روح نباتی و حیوانیست که بجسم رسد تا جسم بدان تمام شود و حرکت و بها و رونق
یابد یا خیریست که بجوهری رسد که مر آن جوهر را وجود ندهد بلکه بیارایدش چنانکه علم و حکمت و فضیلت
مر جوهر نفس ناطقه را بیاراید و موجود همی نکندش چنانکه روح نباتی مر نبات را همی موجود کند
آنگاه گوییم که هر چیزی که آن مر اجسام را شرف دهد و بیاراید آن چیز جسم باشد و آنچه جسم باشد از
جسم آید هر چند آینده لطیف باشد و حس مر آنرا اندر نشاید یافتن چنانکه بوی مشک و گل و جز
آن جسمست کز وی همی جدا شود نه بینی که چون زمانی دراز در آید مشک و گل و جز آن را بوی
نماند و این حال دلیلست بر آنکه بوی نیز جسمست که جسم مر او را همی بپذیرد و بجملگی هر معنی که آن
از جسمی پدید آید و بجسم رسد جسم باشد و آنچه از اجسام پدید آید از تأثیر اندر اجسام ناچار باخر هم
بدان اجسام باز شود کز و پدید آمدست و دلیل بر درستی این قول آنست که جسم محدودست
و چون از محدود چیزی بر آید از تأثیرات و آن تأثیر جسم باشد چنانکه گفتیم آن تأثیر کننده
نقصان پذیرد و اگر نقصان همی پذیرد و بدو از آن چیزی باز نشود آن تأثیر کننده باندک
مایه زمان فنا پذیرد و چون اجرام فلکی ازین تأثیرات گران همی اندر اجسام نبات و حیوان
آید فنا همی نپذیرد ظاهر شدست که آن تأثیرات پس از فنای آن اشخاص همی بدیشان باز گردد
و هر چیزی که مر آن جوهر لطیف را شرف دهد نه جسم باشد و آنچه نه جسم باشد نه از جسم آید و ظاهرست
که علم و حکمت و فضیلت که ایشان اعراض نفس لطیفند نه اجسامند و شرف نفس ناطقه بدانست

و چون این خیرات

و چون این خیرات نه جسمست نه از جسمست و نه همی بجسم رسد پس بدین شرح درست شد که نفس ناطقه
نه جسمست و چون تأثیر نه جسمست نه از جسمست و چون حال اینست درست شد که باز گشت او با جرام
فلکی که آن همه اجسامست نیست چون باز گشت تأثیرات که به نبات و حیوان رسیده بود از اجرام
بود و چون باز گشت نفس ناطقه و تأثیری که بدو رسیده بود نه با جرامست درست شد که وجود
او نه از اجرامست و چون این خیرات که بنفس ناطقه همی رسد نه جسمست از جسم محدود همی نیاید
و چون از محدودی همی نیاید از بسیطی همی آید نامحدود و آنچه از بسیط آید بسیط باشد و آنچه بسیط
باشد تأثیر مر او را بسیط پذیرد و چیز بسیط از پذیرنده بسیط جدا نشود و واجب چنانکه چیزی که
بجسم رسد و جسم باشد از پذیرنده خویش جدا شود از بهر آنکه جسم متجزیست و مر بسیط را جزو نیست
و آنچه بمتجزی رسد هر چند که بدو متصل شود با او یک چیز نشود و آنچه ببسیط رسد که مر او را جزو نیست
با او یک چیز شود و چون یک چیز شدن حکمت با نفس پس ظاهر کردیم که هر نفسی که او بخیرات
که آن بسائطست آراسته شود ابد الآباد با آن خیرات بماند و با او یک چیز شود و باز نمودیم
مر خردمندان را که خیرات و بها و جمال که باجسام همی رسد از اجسام همی رسد و آنچه از اجسام
آید و باجسام رسد جسم باشد و آنچه جسم باشد و از جسم آید بجسم باز گردد و جمال و بها و رونق
حیوان و نبات اندر اجسام هست و چون اندر اجسام هست از اجسامست پس لازم آید که آن
تأثیرات که نبات و حیوان بدان همی جمال و بها و رونق یابد نیز اجسامست هر چند که لطیفست
آن اجسام که این خیرات جسمی همی از آن آید اجرام فلکست و آن خیرات پس از آنکه از این اشخاص
جدا شود با جرام فلکی باز گردد و این خیرات که موجود کننده این اجسامست و وجود آن خیرات

بر آنچه اجسام است هرچند لطیفست اندر جسامست و آنچه بها و جمال و رونق او بتأثیر اجرام باشد
وجود او وجود مکانی باشد نه وجود وجهی از بهر آنکه باز نمودیم که تأثیر از جسم جسم باشد و باز گردد
بدان جسم کزو آمده باشد و مؤثر او مر او را بخویشتن باز کشد از بیم فنای خویش از بهر آنکه چون از
محدود چیزی جدا همی شود و بدو باز نگردد باندک روزگار آن محدود فنا پذیرد و چون وجود این
تأثیر پذیر بآن تأثیر باشد که او بمؤثر خویش باز خواهد گشتن او ممکن الوجود باشد و ممکن الوجود
فانی باشد و چون بها و جمال و رونق نبات و حیوان اندر جسامست آن جمال و بها نیز جسامست
و از اجسامست و ناچار بدان اجسام که از آن اجسام آمدست باز گردد و چون تأثیرات از و باز
گردد مر او را پس از آن وجود نباشد و بر اثر این قول گوییم که آنچه بها و جمال و رونق او به تأثیری باشد
نه از اجسام آن تأثیر نیز نه جسم باشد و چون نه جسم باشد نه اندر جسم باشد پس تأثیر پذیر و مؤثر
و تأثیر هر سه نه اجسام باشد و چون لازم است که تأثیر که بجسم رسد روزی از و برخیزد از عکس
قیاس واجب آید که آن تأثیر که نه از جسم آید و نه اندر جسم آید از تأثیر پذیر خویش برنخیزد پس درست
کردیم که رونق و بها و جمال که بنفس ناطقه رسد و آن علم و حکمت باشد هرگز از و جدا نشود
و آنچه جمال و بها و رونق او از و جدا نشود همیشه اندر نعمت باشد و آنکه همیشه اندر نعمت باشد
بهشتی باشد چنانکه خدایتعالی همیگوید قوله لهم فیها نعیم مقیم خالدین فیها ابدا ان الله
عنده اجر عظیم پس نفس ناطقه که بحکمت رسد بهشتی شود و اندر مقابله این وضع جهالت و رذالت
برابر فضیلت و حکمت ایستاده است مر نفس ناطقه را که چون بدان آلایشها و تیرگیها بیالاید نیز آن
هرگز از و جدا نشود پس از آنکه از کالبد جدا شده باشد و مجرد مانده همیشه اندر آتش خدای باشد چنانکه

خدایتعالی

خدایتعالی همی گوید قوله ومن یرتدد منکم عن دینه فیمت وهو کافر فاولئک حبطت
اعمالهم فی الدنیا والآخرة واولئک اصحاب النار هم فیها خالدون خردمند
آنست که نفس خویش را هم امروز به بهشت رساند بعلم و عمل که رهایش ابدی اندر نیست آنگاه گوییم
که جمله سخنی که آن با برهان مقرونست آنست که نفس ناطقه جوهر است و هر جوهری پذیرای عرضست
و جمال و بهای جوهر با عرضست و اعراض جوهر نفس علم و حکمت و تمیز و فهم و تبصیر و دیگر فضایلست
و آنچه او پذیرای معنی باشد از معانی چون از پذیرفتن آن معنی باز ماند ضد آن معنی که او پذیرای
آن باشد بدو پیوسته شود از بهر آنکه اضداد اندر مقابله یکدیگر ایستاده اند اندر آفرینش بر مثال
بودن فساد اندر مقابله کون و فساد چیزی نیست جز نارسیدن چیز بتمامی کون تا بازگشتن
باصلهائی که بودش از آن بودست و چون ظاهر است که نفس نه جسمست و علم و حکمت و فضایل اعراض
او نیز پیدا شدست که او جوهر است و وجود او با عراض اوست چنانکه وجود جسم با عراض اوست و
نظافت و نجاست جوهر بر حسب نظافت و نجاست اعراض او باشد چنانکه ما دانیم که بوی
خوش عرضیست از اعراض و مر مشک را نظافت عرض او عزیز و نفیس گردانیده است و سرگین
نجاست عرض خویش خوار و خسیس مانده است و بدان گفتیم که نفس پذیرای اعراضست از علم و حکمت
و تبصر و تذکر و جز آن و نگفتیم که او پذیرای اضداد این اعراضست از جهل و گزاف و غفلت و
فراموشکاری که این اعراض فرومایه بدو همی از بازماندن او نیز ستوده شود از پذیرفتن آن
اعراض که مر او را خاصه است اندر آفرینش عالم و پیوستن نفس لطیف زنده بجسم کثیف مرده و
زندگی یافتن این جوهر روح پذیر بی روح بدین جوهر زنده بی مرگ گواست بر وجود صانعی

مکلّف که این تألیف میان این دو جوهر که یکدیگر بصفت جدا اند از تألیف اوست و چون صانع
حکیم موجودست چنانکه اندر باب اثبات صانع گفتیم و صنع پذیر این دو جوهرست که یکی جسمست
و دیگر نفس است و جسم بصنع او زنده شده است و شریفتر از آن گشتست که بودست لازم آید
شناختن که غرض صانع ازین صنع تشریف این دو جوهرست نه توضیع آن و چون غرض
صانع تشریف جوهر نفس است و تشریف او مر جسم را بروح بمجاورت نفس با او برین دعوی برهانست
پیدا آمد که جوهر نفس آراستست مر پذیرفتن خیرات را اندر زمان مقارنت او با جسم و بحال او
اندر بار سیدن اوست بدان خیرات که او سزاوار آنست و نفس اندر مدت متصل بودن خویش
بجسم مرکب حواس اندر راه رسیدن خویشست از حالی که آن نه خیرست و نه شر تا بدرجات
خیر یا بدرکات شر بر مثال کاغذی سپید که اگر بدست حکیمی مصلح رسد بعلم و حکمت آراسته شود
و اگر بدست جاهلی مفسد اوفتد بسخف و سفاهت آلوده شود و رسیدن اغراض خاص جوهر نفس
که آن علم و حکمتست بدو بتکلیفست و صنع صانع جز تکلیف چیزی نیست از بهر آنکه تکلیف تغییر
باشد و چون نفس که او نه زنده و نه مرده است بدین تکلیف همی زنده شود و جز چنان همی شود
که هست سوی بهتری و شرف و چیزی جز مغیر متغیر نشود و چون تغیر او سوی بهتری و شرف باشد
اما چون عنایت مغیّر از و بریده شود سوی حال اولی خویش که آن حال مر او را پیش از پذیرفتن
او بود مر صنع را باز گردد و آن فساد باشد مر او را پس بدین شرح که کردیم پیدا شد که رسیدن
نفس بعلم و حکمت بخواست صانع حکیمست و بازماندن جوهر او ازین اغراض که بخاصیت مر او راست
و بپیوسته شدن اضداد این اغراض بدو نه بخواست صانع اوست بلکه بتقصیر اوست و بتقصیر میانجیان

که مصنوع

که مصنوع میانجی ایشان بکمال اولی خویش رسیدست و معنی این قول آنست که نفس بکمال
خویش که آن مردم را کمال دومست از علم و حکمت بکوشش خویش رسد و به پاکیزگی و پاکی
مزاج و اعتدال طبیعت که آن میانجیان اند مر رسانیدن او را بکمال اولی او که آن آراستگی
اوست مر پذیرفتن علم را بوقت بلاغت جسد او و چون او تقصیر کند اندر طلب علم یا میانجی
که یاد کرده شد ناشایسته باشد بکمال خویش نرسد و میل سوی فساد کند و دلیل بر درستی این
قول آنست که اندر علم و حکمت شرف و بهاست مر نفس را و رسیدن او بنعمت جاویدی
بدانست و به بهتری رسانیدن مر صنع پذیر را از اغراض صانع حکیمست و رسیدن مصنوع بتباهی
و زشتی یا باز ماندن او باشد از رسیدن بغرض صانع حکیم و درست کند مرین معنی را قول
خدای که همی گوید یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر و چنانکه مر جوهر جسم را
پیش از آغاز حرکت که طبیعت بدان موجود شدست اندر عقل صورتی ثابت نیست و نبودست
مر جوهر نفس را پیش ازین که فضل یابد یا نام فرومایگی و جهل برو نشیند اندر عقل صورتی ثابت نیست
و نبودست و محالی نام عالمی و حکیمی یا نام جهل و غفلت بر اطفال که بمنزلت قبول علم رسیده
باشند بر درستی این معنی ما را گواهست سوی عقلا آنگاه گوییم که مر نفس مردم را نیز خیراتی دیگرست
که آن از جانب کالبد بدو پیوسته شود چون قوت ترکیب و اعتدال مزاج و درستی و جز آن و از
این خیرات شرهاست مر او را چون ضعیفی ترکیب و شوریدگی مزاج و کری و نابینائی و جز آن
و مرین خیرها و شرها را سوی نفس از آن نسبت کردیم پس از آنکه از علایق جسدی بود که مردم بدین
خیرها بر تهذیب نفس پادشاه شود و بدین شرها از تهذیب او باز مانده نه بینی که هر که مزاجش معتدل

باشد متواضع و نیکوسیرت باشد اندر کمال اول خویش و نکوسر مر علم و حکمت و محاسن الاخلاق را زود
تواند پذیرفتن و چون تیره مزاج و ضعیف آلت باشد بدخو باشد و بی مقدار و نا ممیز و بدین سبب از
از فتح علم و حکمت باز ماند پس این خیرات کز علایق جسدست بر مثال مرکب و آلتست مر نفس را از بهر
رسیدن او بکمال دوم خویش و هر چند مر او را بر راست کردن این آلات از عقل مظاهرتست
و اگر مرکب و آلتش راست و مهیا باشد مر رفتن را سوی کمال و یافتن مر آن شرف را رسیدن
او بدان هم زودتر باشد و هم بی رنج تر و چون حال اینست گوییم که نفس مردم از تنزلت جهل
یا از شر غفلت همی بر مرکب جسم بدلیلی حواس سوی شارستان علم یا بوستان حکمت شود و او
اندرین راه بر مثال مسافریست که جز برین مرکب و با این دلیلان مر او را سفر کردن ممکن نیست و چون
مر او را پیش از نشستن برین مرکب و یافتن این دلیلان نام علم یا جهل دادن محالست روا نیست
که گوییم پیوستن او بدین دلیلان و ره نمایان و نشستن او برین مرکب بخواست خویش است و چون
نشستن او برین مرکب و رفتن او پس این رهبران بذات خویش نیست و بخواست دیگریست و رفتن
چیزی با کسی بر مراد دیگری جز بتکلیف نباشد پس پیداست که نفس بر مرکب طبیعت بتکلیف صانع حکیم
همی نشیند و چون مرکب نفس که ظاهرست و او همی بدان بعلم و حکمت رسد این هیکل مردمست که بدنیست
اندک همی ویران شود و ویرانی او را علت جدا شدن این سوار او باشد از و و این هیکل تا این جوهر
بروست آبادان و کارکنست واجب آید از حکم عقل که این جوهر اندرین کالبدهای جزوی همی از
کالبد کلی همی آید که آن کالبد همیشه آبادان و کارکن باشد و جز بسپری شدن آن جوهر آن
کالبد کلی ویران و بی کار نشود و چون همی بینیم که این کالبد که مار است بر مرکز عالمست و از خاکست

که او منفعل

که او منفعل بحقیقت بی هیچ فعلی چنانکه اندر باب فاعل و منفعل پیش ازین اندرین کتاب بشرح سخن گفتیم
همی دانیم که آن جوهر که او فاعل حقیقت و جسم بمجاورت او همی فاعل شود از نخست همی بجسمی پیوسته
شود کز و فاعل جسمی نیست و آن جسم جوهر فلکست و کواکب که فعل از صانع حکیم پذیرفتست بی میانجی
و صنع صانع حکیم مر جوهر او را اندر صورت فعل غرقه کردست و چون اشخاص حیوان بر جوانب این مرکز
پدید آینده است این حال دلیلست بر آنکه این افاضت بر مرکز از حواشی عالمست و چون اشخاص
حیوان که آن اجزای طباعیست به پیوسته شدن جوهر نفس بدو همی زینت و رونق پذیرد پس از آنکه
بی زینت و رونق باشد و همی فاعل شود پس از آن که منفعل بود باز چون این جوهر ازین اشخاص
جدا شود این زینت و رونق و فعل از و همی بشود و اجرام علوی از افلاک و کواکب بر حال مانده اند
و نه صورت ایشان همی زایل شود و نه فعل این حال دلیلست بر آنکه کل این جوهر که اجزا ازان بمرکز
آینده است و آن اجرام که احوال ایشان ثابتست مفاضت پیوسته و این جوهر از نخست بدان
جسم عالی پیوستست تا این جسم عالی بمجاورت این جوهر که فاعل حقیقتست بر دوام فاعل خویش
گشتست و بدانچه صنع را از صانع بی میانجی پذیرفتست مانند صانع خویش همیشگی فاعل شدست آنگاه گوییم
که جسمی که نفس بدو پیوستست کاملترست از جسم بی نفس و مر نفوس را مراتبست و شریفتر نفسی نفس
ناطقه است پس شریفتر جسمی جسم مردمست اندر حال زندگی او و رسیدن او بکمال خویش از مادتیست
بمدتی بمیانجی دیگر اجسام چنانکه پیش ازین اندرین کتاب گفته شدست و آن اجسام که جسد مردم
بمیانجی ایشان همی از مادتی بمدتی بکمال خویش رسد کاملتراند اعنی افلاک و نجوم و جسم عنصریست
پس لازم آید که رسیدن این اجسام که جسد مردم بمیانجی ایشان همی بکمال خویش رسد بکمال خویش نه

از مادتی بود است و نه اندر مدتی و برهان بر درستی این قول آنست که اگر مر آن اجسام را از مادتی
کردندی بمدتی بایستی کردن و اگر آن مادت بمدتی کرده شدی بمیانجی دیگر اجسام بایستی که کرده شدی
و اگر چنین بودی اجسام نامتناهی بودی و چون جسم متناهیست این حال دلیلست بر آنکه بودش
اجسام علوی بمیانجی دیگر اجسام نبودست و چون بمیانجی دیگر اجسام نبودست نه از مادتی بودست
و نه بمدتی و بودن اجسام فرودین اعنی اشخاص موالید از مادتی بمدتی بمیانجی دیگر اجسام برهانست
بر درستی این دعوی که گفتیم بودش اجسام برین نه از مادتی بودست و نه بمدتی از بهر آنکه بمیانجی
دیگر اجسام نبودست و این برهانی روشن است و چون مرین قول را روشن کردیم اندر تقویت این معنی
گوییم که آنچه از اجسام پس از مادتی بمدتی همی بکمال خویش رسد نیز بمدتی همی فساد پذیرد و آن فساد
چیزی نیست مگر بازگشتن او بدان صورتهای اولی که هیولی نخستین مر آنرا از صانع اولی بی میانجی
پذیرفته بود اعنی چون شخص کز طبایع ترکیب یافته باشد فساد پذیرد معنی قول ما که گفتیم شخص حیوان
فساد پذیرفت آن باشد که همی گوییم آنچه از و خاک بود بصورت خاکی بازگشت و آنچه آب بود و هوا
و آتش باصول خویشتن بازگشتند و خاکی و آبی و هوائی و آتشی بر هیولی اولی صورتهای نخستینست
که هیولی مر آنرا از صانع بی میانجی پذیرفتست بلکه وجود او با این صورتها بودست و این فساد
چیزی نیست مگر تباه شدن صنع میانجیان جسمانی پس پیدا کردیم که فساد اشخاص موالید بازگشتن
جوهر جسمست از صورتی که آن بمیانجی این آلات و ادوات علوی حاصل شدست مر او را و چون
حال اینست که آنچه از مادتی همی بوده شود باز بمدتی همی فساد پذیرد و آن فساد چیزی نیست
مگر بازگشتن اجزای آن مصوّر شخصی بصورتهای اولی خویش و درست کردیم که بودش افلاک و انجم

پرا و بصورتها که آن بمیانجی اجسام حاصل شد صح

نه از مادتی

نه از مادتی بودست و نه بمدتی روا نیست که بقای این مصنوع که عالمست بمدتی متناهی باشد
مگر که صانع او اندر فساد او صلاحی بیند و پدید آرد از بهر آنکه اندر فساد چیزهای صلاح دیگر چیزهای
ظاهرست اندر عالم والله یفعل ما یشاء ، و مر نفس ناطقه را بپیوستن بجسم سزاوار خویش دو قوت
بفعل آید یکی قوت علم که نخست فعلی از افعال او تصوّرست مر چیزها را اندر ذات خویش به اعتقادی
چنانکه چیزها چنانست و دیگر قوت عمل که نخست فعلی از فعلهای او آرزومندی اوست سوی طلب
کردن مر آن چیز را که اندر جوهر او مرکوزست طلب آن از بقای ابدی و هر نفس کزین دو قوت او
این دو فعل بوجود نیاید آن نفس بهیمی باشد و آن نفس کز کار بستن این دو فعل بناساید آن نفس
نفس فرشتگی باشد پس پیوستن نفس بجسم علتست مر بفعل آمدن این دو قوت را که او بر آن مجبولست
از و جسم مر نفس را مرکبی شایسته است مر رسیدنرا از منزلت قوت بشهر فعل و پیوستن نفس کلی باجرام
علوی که فاعلان اندر دوام بصنع الهیست که مر آنرا چگونگی نیست بدانچه نه بمادتیست و نه بمدتی یعنی
که آن صنع بر مادتی نبودست که آن حاصل بودست پیش ازین صنع چنانکه گفتیم و به پدید آمدن جفتی
مردم با غایت بودش کز جفتی کمترش پدید و بیشتر از آن روا باشد و همچنین از حیوانات بی سخن آنچه نوع
او بزایش یافتست از صنع الهی بی میانجی و زایشی و از سببی اندر عقل ثابتست آنگاه نفس که او
فاعل جسمست و نا متناهیست و قوتش نامتناهیست قدرت یافتست بر آراسته کردن مر اجزای
مر پذیرفتن اجزای او را اعنی مر نفوس جزوی را و بدین قول نه آن همی خواهیم که نفس از نفسی
جزویست بدان روی که بعضی از وست از بهر آنکه نفس نه جسمست و چون جسم نیست متبعض نیست
بلکه مر جوهر نفس را حیل پدید آوردنست مر امثال خویش را بدان قوت الهی که یافتست و آیت این

صفت پاکست بلکه آنچه از وچون اوی بدید آید بی آنکه از ذات او نقصانی شود آن نفست
وآراسته کردن نفس مردم و دیگر حیوانات زاینده مر اجزای طبایع را اندر هیکل خویش مر پذیرفتن
دیگر نفس را هم چون او بجد قوت تا هم بدان تدریج که ظاهرست از بودش نفس اندر کالبد بفعل
آید مرین دعوی ما را برهانست و هم هست حال آراسته کردن نفس روینده مر اجزای طبایع را
اندر کالبد نباتی خویش از بهر پذیرفتن امثال خویش و بوجود آمدن آن چنانکه گوییم آن نفس
کاندر آن جفتست که او یکدانه کند مر با دیگر دانه از دانها تواناست بر آراسته کردن مر
اجزای طبایع را اندر نبات خویش که آن سرای اوست یا جسد اوست بمثل تا بپذیرد مر نفسها را
از نوع او که مر هر یکی را از آن همان قوت و فعل باشد که مر وراست و مادت از نفس کلی که آن
افلاکست بر این جفتان که اولهای آن بصنع الهی اعنی با بداع بدید آمدست پیوستست
وشوق و لذت بدین نفوس پیوستهست اندر زایش امثال خویش بر آن سبب که بدید آمدن
آن نفوس اندر آن اشخاص که نخست پدید آمدست با بداع بودست بی میانجی بزو ماده و تخم
ونطفه و مصنوع اشخاص الهی که بی میانجی بدید آید روا هست که برخیزد چنانکه گفتیم اندر معنی
بازگشتن اشخاص باصول طبایع که آن بصنع الهی مصنوعست و لذت یافتن حیوان از مجامعت
بر درستی این دعوی گواست و اگر آن صنع نخستین نبودی به ابداع حیوان با یکدیگر جفت
گرفتندی و زایش نبودی و هم هست حال تخمهای نبات که جملگی آن همی جفت گرفته بدید آیند
از بهر آنکه مر ایشان را حرکت ارادی نیست و آن جفت گرفتن از جفت گرفتن حیوان عجب ترست
چنانکه پیش ازین گفتیم اما صنع الهی ابداع است که عقل را اثبات آن اضطراریست ولیکن از تصور

کردن

کردن چگونگی آن عاجزست و صنع نفس تست که عقل بر تصور آن مطلعست و مثال آن چنانست که عقل
داند که باری سبحانه هست کننده عقل و نفس و هیولی و صورتست نه از چیزی ولیکن نتواند تصور کردن که چیزی
نه از چیزی چگونه شاید کردن و همچنین داند که اشخاص نخستین از مردم و حیوانات زایشی و نباتهای با تخم
و بار به ابداع بدید آمدست تا پس از آن زایش و رستن پیوسته گشتست ولیکن نتواند تصور کردن
که جفتی حیوان چگونه بوده شود بی زایش از بهر آنکه این صنعهای الهیست و چون صنع الهی را مراتب
وآن صنع که ترکیب طبایع بدو بدید آمدست پیش از صنع اصلهای اشخاص نبات و حیوان بودست
این صنع دوم بمیانجی آن صنع نخستین بدید آمده باشد از آنست که این صنع دوم بنوع باقیست نه
باشخاص و اشخاص مایلست به بازگشتن سوی آن صنع نخستین و آن صنع نخستین بر اصول
طبایع افتادست لاجرم آن اصول بذوات خویش باقیست و نفس که او جوهری بسیطست
و سپری شونده نیست بآرزوی آن صنع الهی که بر اشخاص نخستین اوفتادست و پایدار کردن آن
مر آن را بزایش کار همی کند و ترکیب همی کند مر اشخاص را بقوتهای خویش چنانکه عقل بر آن مطلعست
و همچنین آنچه از مرکبات بصنع الهی ترکیب یافتست مر عقل را باثبات افراد آن مرکبات پیش از
ترکیب اضطراریست ولیکن از تصور ابداع آن مفردات و ترکیب و تفصیل آن بکیفیت عاجزست
چنانکه چون هر تخمی از تخمهای نبات جفتیست بیکدیگر پیوسته و مرکب کرده چاره نیست از آنکه
هر یکی از آن نخست مفرد موجود شدست آنگاه بیکدیگر پیوسته شدستند همچنانکه نخست جفتی از هر
حیوانی بآغاز کون جدا جدا موجود شدستند آنگاه جفت گرفتند و این جفتیست از زوجه و قیاس
و دیگر وجه آنست که واجبست که دانهای جفت گرفته بدید آمدند با بداع چنانکه حیوانات جفت

پدید آمدند و پدید آمدن جفتی حیوان آراسته شده مر جفت گرفتن را تا بزایند مانند هست مر پدید
آمدن دانهٔ گندم را با دیگر دانه جفت کرده و آراسته شده مر رستن را تا بازآرند ولیکن مر عقل را اندر
تصور ابداع آن راهی نیست و هم اینست جفتی نفس با جسم و هیولی با صورت که چاره نیست مر عقل را
از ثابت کردن افراد آن پیش از جفت شدن آن ولیکن نتواند مر یکی را بی جفت او ثابت کردن
از بهر آنکه هیولی که ظهور ثبات او بصورتست و صورت که ثبوت فعل او بهیولیست جدا جدا اندر عقل
ثابت نشوند مگر بوهم و هم اینست حال نفس که او بجوهر خویش فعالست و ظهور فعل او جز اندر جسم نیست
که عقل مر او را بی فعل ثابت نتواند کردن از بهر آنکه تا نفس اندر جسم نباشد مر او را فعل نباشد و آنچه بی فعل
باشد نه نفس باشد پس این ثابتی باشد منفی و محالست که ثابت منفی باشد یا موجود معدوم باشد
اما روا باشد که نفس پس از آنکه بظهور فعل خویش اندر جسم ثابت شده باشد و صورت معلومات یافته
پس از جدا شدن او از جسد بذات خویش قایم باشد و چون حال اینست که نفس بجوهر خویش از صنع
الهی فعال پدید آمدست و فعل او اندر جسمست روا نیست که میان وجود او و وجود جسم زمان
باشد البته بلکه این جفت بصنع الهی باید که مزدوج باشد باغاز الگاه پس از آن چگونگی پیوستن
نفس باشخاص جسمی ز آلیشی مر عقل تعلیم پذیرفته را ظاهر است که آن پراستگی دن نفس است مر
اجزای طبایع را اندر شخص بسویت تا شایسته شود مر پذیرفتن روح نامی را که آن نخست اثریست
از آثار نفس و پس از آن روح حسی تا مهیا باشد مر پذیرفتن نفس ناطقه را چنانکه شرح آن باغاز این
قول گفتیم عاقل باید که مر این قول الحق تامل کند والله الموفق والمعین قول بیست و دوم اندر جواب
پیوستن نفس بجسم و بیان آن از آنچه مر علمای دین حق و حکمای پیشین را اقوال مختلف است

اندرین معنی

اندرین معنی خواستیم که اندرین کتاب بازگوییم اختلاف اقوال ایشان را و پیدا کنیم بدلایل عقلی مر چرایی
پیوستن نفس بجسم پیش از آن که بقول رسیم که مقصود ما از تالیف این کتاب آنست و آن مقصود بیان است
از آنکه نفس چرا برمثال مسافرست اندرین عالم و از کجا همی آید و کجا همی شود و اندرین سفر زاد او چیست
پس گوییم که جملگی حکما و علما که چرایی کارها پرسیده اند بدو گروه هستند یک گروه رسولان خدای و اتباع
ایشانند که بکتابهای خدا مقرند و دیگر گروه منکران نبوت و تنزیل و اتباع ایشانند و گویند که حکما
دیگرند و دین داران دیگرند یعنی اندر دین حکمت نیست و آن گروه که برسولان و کتابهای خدای
مقرند به دو گروه اند یک گروه آنند که جز جسم چیزی را نشناسند و روح را نیز جسم گویند ولیکن
گویند که روح جسمی لطیفست و مر فرشتگان را اجسام لطیف گویند و هم چنین که گویند فرشتگان
ارواحند اعتقادشان آنست که روح جسمی تنک باشد چون نوری از بهر آن که گویند جبرئیل عم
نزدیک رسول صلی الله علیه وآله آمدی و با او باواز و حروف سخن گفتی و از پیش او باسمان بر بدی
و خواست خویش بزرگ گردی و خواستی خرد گردی و خردمند داند که آنچه بیاید و بشنود و بپرد
و باواز سخن گوید و خرد تر و بزرگتر شود جسم باشد و این گروه حشویات امتند و گویند مر نفس مردم را
بی جسم ثبات نیست و مردم را رنج و راحت از راه جسم باشد اندر هر دو عالم و لذت او بهر دو سرای
اندر خوردن و پوشیدن و مباشرتست و تنزیل و کتاب را گرفته اند و دست از تاویل آن باز
داشته اند و گویند که خدای همی گوید مر بهشتیان را که بر تختهای آراسته تکیه زده باشند روی با روی
بدین آیه قوله عَلَىٰ سُرُرٍ مَوْضُونَةٍ مُتَّكِئِينَ عَلَيْهَا مُتَقَابِلِينَ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ
مُخَلَّدُونَ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ لَا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْزِفُونَ

وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ وَحُورٌ عِينٌ كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ
الْمَكْنُونِ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ و دیگر جای همی گوید شما را اندر بهشت میوهای بسیارست
کز آن همی خورید بدین آیه قوله لَكُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ
و این گروه چون کار با خصم آید اندر علم تقلید کنند و حجت نشنوند و مر هر کرا جز بر اعتقاد ایشانست
کافر گویند و این گروه مردم مرین زنده جسمانی سخن گوی را دانند و گویند ایزد تعالی ما را از
بهر آن آفرید تا نعمتهای او را بخوریم و اگر مردم نبودی نعمتهای خدای ناخورنده بماندی و
ضایع شدی و دیگر گروه آنند که گویند نفس بی جسم ثابتست و او جوهریست قایم بذات
و یافتن او مر لذت جسمانی را اندرین عالمست بجسم و سرای آخرت جسم نیست و یافتن نفس مر لذت
روحانی را اندر آخرت بذات خویش است بی میانجی جسم و مر فرشتگان را ارواح مجرد تا جای کبر
گویند و گویند جبرئیل بر دل رسول صلعم فرود آمد و وحی بالهام باشد نه باواز و حروف و حجت برین
دعوی قول خدای آرند قوله نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ
بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ و حجت بر آنکه گفته اند سرای آخرت جسم نیست قول خدای تعالی دارند
که همی گوید قوله وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ و گویند که این
آیه دلیلست بر آنکه سرای آخرت بذات خویش زنده است و آنچه بذات خویش زنده باشد مر او را جسم
نباشد بلکه مر جسم حیوانی را باشد که زندگی او بروح باشد نه بذات خویش و از آفرینش خویش بدین
قول که گفتند سرای آخرت جسم نیست و ارواح مجردست گواه آوردند بدانچه گفتند ذوات جسمست
با نفس آمیخته و این عالم جسمست بی زندگی پس واجب آید که آن عالم زنده باشد بی جسم و گفتند که روا

باشد

نباشد مر جسم را که او از نفس زندگی پذیرست عالمی باشد و مر نفس را که او مر جسم را زندگی دهنده است
عالمی نباشد و حجت آوردند مر قول خدای تعالی را که همی گوید اندر صفت بهشت قوله فِيهَا مَا
تَشْتَهِي الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ و گفتند این آیه دلیلست
بر آنکه لذات بهشتیان جسمانی نیست از بهر آنکه همی گوید اندر بهشت آنست که نفس آرزو کند و چشمها را
خوش آید و نخست آرزوی نفس بقای ابدیست و این چیزی جسمی نیست و دیگر آرزوی مردم آنست
که بداند که مر او را چرا آفریدند و آنچه جسمست چگونه است و آنچه بدین ماند از چیزهایی که مر نفس را
آرزوی شناختن آنست و آن همه علمیست نه جسمی و آنچه بچشم خوش آید نیز جسمی نیست بلکه لطافت
که جسم بدان آرایش یافتست و حکمای پیشین که متابعت رسولان علیهم السلام نکردند و مر کتابهای
خدای را منکر شدند تاویل فعل خویش را بدانچه مر خویشتن را مقر آمدن مر پیش روان خویش را
به پیغمبری و بر متابعان خویش بدعوی پیغمبری پس از آنکه مر آن را منکر بودند دروغ زن گردیدند
و بخشیدند و نکشیدند بدو گروه شدند گروهی گفتند که نفس مردم پس از آنکه از جسد جدا شود ناچیز
شود همچون نفسهای نباتی و حیوانی و بی جسد گفتند مر او را وجودی نیست البته و او چیز نیست مگر
اعتدال کز طبایع همی بدید آید بحرکات اجسام و اجرام علوی و بدید آمدن مردم و دیگران و نبات
نه بخواست صانع مریدست تا از چرای او باز شاید جستن و این گروه حشویات فلاسفه اند که دهریانند
و دیگر گروه گفتند که نفس را پس از جدا شدن او از جسد بذات خویش قیامست آنگاه این گروه
نیز بدو فرقه شدند یک فرقه گفتند که مر نفس را جزای این عالم جسمی سرائی نیست و جزای نیکی و بدی هم
اندرین سرای یابد اندر اجسام و پیوستن او بجسم بصنع باریست تا مر لذات را اندرین سرای بیابد

واین گروه مر نفوس را مراتب نگویند بلکه گویند که نفس بر مثال پیشه‌وریست که همه پیشها بداند
چون دست‌افزار پیشها بیابد و جسم مر ورا بمنزلت دست‌افزارست اگر اندر جسم مورچه آید مر آن
آلت را کار بندد و مورچگی کند واگر اندر جسم اسب آید اسبی کند بر مثال مردی که اگر آلت درودگر
یابد درودگری کند واگر آلت بافندگی یابد جولاهی کند و گویند نفوس اندر اجسام همی گردد اندرین
عالم واین قول سقراطست اندر کتاب فاذن و قول افلاطونست اندر کتاب طیماوس و قول
ارسطاطالیس است با آنکه قول این حکما مختلفست اندر کتب ایشان بدین معنی و بدان ماند که وقتی
اندرین معنی بر اعتقادی بوده‌اند که بآخر زمان خویش بازگشته‌اند ازان بخاصه افلاطون
اما قول سقراط بتناسخست و دیگر فرقه گفتند که نفس بر هیولی بنادانی و فاعلی خویش فتنه شده است
واز عالم خویش بیفتادست و اندر هیولی آویختست بآرزوی لذات جسمانی و مر نفس را عالمی هست
جز این عالم و لیکن چون با هیولی بیامیختست مر عالم خویش را فراموش کردست و باری سبحانه
مر عقل را فرستادست اندرین عالم تا مر نفس را آگاه کند که این که همی کند خطاست و مر ورا از عالم
او یاد دهد تا دست ازین عالم کوتاه کند و بعالم خویش بازگردد و گفتند این گروه که حکمت رهنماست
مر نفس را سوی سرای او و هر که حکمت بیاموزد نفس او ازین خطا آگاه شود و بسرای خویش
بازگردد و بنعمت ابدی رسد و لیکن نفس تا بعلم فلاسفه نرسد ازین راز آگاه نشود و از فتنه
بودن بر هیولی نرهد و علت پیوستن نفس بجسم مر زندگی و ارادت و غفلت نفس را نهادند
این گروه و گروهی از حکما گفتند که نفس جوهریست نامیرنده و پذیرنده علم الهیت و جفت
کننده او با جسم خدایست از بهر آنکه تا مر علم را بپذیرد و پس ازان از جسم جدا شود و بسرای لطیف

السدو

رسد و بجزای فعل خویش از نیکی و بدی بیابد این است اختلاف حکما و علما اندر چرای پیوستن نفس
بجسم و اکنون ما اندرین معنی بعدل سخن گوییم و مر حق را از باطل ببرهان جدا کنیم بهدایت
خدای تعالی و بارشاد امام حق از خاندان رسول ص و گوییم پیوستن لطیفست واز خو بشتن
وا جدا شدن خبر دهد و پیوستن نفس بجسم با جدائی ایشان از یکدیگر بصفات دلیلست بر جدائی
ایشان از یکدیگر پس ازین پیوستگی و این پیوستن مر نفس را با جسم نیز دلیلست بر آنکه ایجاد
از موجد بوجود این هر دو جوهر بر هر یکی ازان بافراد او فتادست هر چند که میان بودش ایشان
زمان نبودست و جدا شدن این دو جوهر از یکدیگر پس از پیوستگی گواهی همی دهد که وجود ایشان
جدا جدا شده است تا پس از پیوستگی میل دارند سوی بازگشتن بدان حال اولی خویش که ایجاد
ایشان بران بوده است و میل هر یکی ازین دو جوهر سوی جدا شدن از یکدیگر بطبع گواست
بر آنکه آن ایجاد که ایشان جدا جدا موجود شدند از مبدع ایشان بی میانجی بودست تا ازین
امتزاج و ازدواج که بمیانجیان یافته‌اند گریزنده‌اند و بدان انفراد که بصنع مبدع یافته‌اند
آرزومندند همچنانکه مرکباتی که از طبایع همی بمیانجیان پدید آیند از نبات و حیوان میل دارند
سوی فساد این ترکیب ازین ترکیب دوم که بمیانجیان یافته‌اند و بازگشتن سوی انحلال
اولی خویش که مرانرا از صانع خویش بی میانجی یافته‌اند یعنی که خاک نه بمیانجی افلاک و انجم خاکی
یافتست و آب و هوا و آتش بدین میانجیان علوی آبی و هوائی و آتشی یافته‌اند بلکه این اجسام
مرین صورتهای اولی را بصنع مبدع یافته‌اند بی میانجی ازان است که مرکبات بترکیب دوم
سوی آن ترکیب اولی بازگردیده‌اند و مر آن الطبع جوینده‌اند و چون درست کردیم که جوهر

این دو جوهر با آغاز جدا جدا بوده است و مر چیزها را چاره نیست از بازگشتن بحال اول خویش
چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله کما بدأنا اول خلق نعیده وعداً علینا انا کنا
فاعلین گوئیم که بضرورت عقل واجب است که پیوستن نفس بجسم از بهر آنست تا بهتر از آن شود
که آن با آغاز بر آن بوده است و این بهتری مر او را جز از راه پیوستن او بجسم حاصل نیاید و برهان بر درستی
این قول آن آریم که همی بینیم که جسم از پیوستن با نفس همی بهتر از آن شود که هست بغایت بهتری
از بهر آنکه همی زندگی و حرکت بارادت یابد پس آنکه مر او را نه زندگیست و نه خواست و زنده شدن
مرده بغایت بهتری او باشد و چون صنع ظاهر است بدانچه جسم بنفس زنده شونده است و صنع
چون از بهر بهتر کردن مر چیز را نباشد و بدتر شدن چیز جز بگشتن از حالی که بر آنست و نارسیدن
بکمال بهتری نباشد خردمند مرین قول را که همی گوئیم پیوستن نفس بجسم از بهر آنست تا نفس بهتر
از آن شود که هست منکر نتواند شدن آنگاه گوئیم که بهتری نفس که او جوهریست پذیرا مر آثار عقلا را
جز بپذیرفتن او مر علم و حکمت را نباشد از بهر آنکه علم و حکمت اثرهای عقلند و اعراضند مر جوهر
نفس را و شرف هر جوهری جز بشرف عرض اوست و علم و حکمت بنفس جز از راه حواس نرسد
و حواس مر نفس را جز اندر جسم حاصل نیاید و نفس سوی آنچه از راه حواس بر آن دلیلست دلیل نیابد
راه نیابد چنانکه نابینای مادرزاد مر رنگها و شکلها و حرکتها را تصور نتواند کردن و گنگ مادرزاد
مر آواز را نشناسد چنانکه اندر قولی که اندر حواس ظاهر گفتیم شرح این احوال کرده شدست و اگر
کسی مرین قول را که همی گوئیم علت پیوستن نفس بجسم آنست تا نفس بهتر از آن شود که هست بدانچه از
راه حواس ظاهر بر محسوسات مطلع شود و حواس ظاهر او مر حواس باطن او را سوی معقولات راه برد

منکر شود

منکر شود دانا شدن نفوس مردم درست حواس و جاهل ماندن نفوس کسانی که جوهست بینائی یا
شنوائی مختلست مر او را گواهی دهد و مر او را دروغ زن کند با آنکه نگاه داشتن صانع حکیم مر جسم را بدین
نگارهای بسیار و صورتهای گوناگون و حاصل شدن معنیهای بسیار ازین یک جوهر و اندرین
یک جوهر که جسد مردمست بسبب این صورت جسمی و ایستادن قوتهای نفس ناطقه اندر جایهائی که مر
آنرا از بهر آن قوتهای مر او را کرده اند و مطلع شدن نفس ناطقه بدان قوتها از راه آن جایهای جسمی
جسدی بر آن معنیها که مر او را بر آن جز از آن راه اطلاع نیست همه گواهای آنست چنانکه پیش
ازین شرح آن گفتیم و اگر ممکن بودی که نفس جز بدین تصویر و تشریح که از صنع صانع حکیم مر جسم
افتاد دانا شدی یا ازین صنع فایده یافتی بنفس بازگشتی آن صنع بیهوده و بازی بودی و این
گمان بیخردانست چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله وما خلقنا السماء والارض و
ما بینهما باطلاً ذلک ظن الذین کفروا فویل للذین کفروا من النار
و شرف این جوهر خسیس متبدل الاحوال که جسمست از پیوستگی او بانفس بدانچه بدو همی رسد
از حس و حرکت ارادی و آرایشهای روحانی مر نفوس عقلا را دلیلست بر شرف یافتن
نفس نیز از پیوستگی او با جسم براه حواس از علم و حکمت از بهر آنکه هر یکی ازین دو جوهر پذیرنده
صورتست و شرف جوهر بصورتست و صورت جسم محسوس است و صورت نفس معقولست و چون
صورت محسوس مر جسم را بدین پیوستگی که یاد کردیم همی بحاصل آید خردمند از این بباید شناختن
که صورت معقول مر نفس را نیز ازین پیوستگی که یاد کردیم همی بحاصل آید و داند خرد تمام و نفس
بیدار گشته که چون ازین صنع مرین یک جوهر را که جسمست چندین شرف و کمال بحاصل آید روا باشد

کمر آن دیگر جوهر را ازین صنع فایده نباشد و روا نباشد که صنع حکیم بر دو جوهر اوفتد از یک روی
حکمت و خیر و تشریف باشد و از دیگر روی جهل و شر و توضیع باشد اما این اشتباه مر بیشتر از
خلق را می افتد تا همی مر تشریف نفس را منکر شوند بدو سبب همی اوفتد یکی بدانکه جوهر نفس را همی
اثبات نتوانند کردن و دیگر بدانکه شرف نفس اندر انقیاد او بسته است مر صانع خویش را و آن
انقیاد از و مر صانع را جز بمیانجیان نفسانی نباشد و دلیل بر درستی این قول آنست که جسم
جوهری منقادست مر صانع را و مهیاست مر پذیرفتن صورتهای خویش را که شرف و جمال
او بدانست و بمیانجیان جسمانی که جسم صورت بدیشان پذیرد و آن تخمها و نطفها و افلاک
و انجم ایستاده اند بر تصویر مر جسم را لاجرم شرف بر و ظاهر همی شود بدانچه مر او را اعنی جسم را خواست
نیست و مر نفس را خواستست و انقیاد او همی خالص نشود بکلیت مر صانع خویش را و میانجیان
نفسانی را چنانکه انقیاد جسم خالص شدست مر صانع را و میانجیان جسمانی را لاجرم بیشتر از
نفس همی بی جمال و شرف ماند بدین سبب که یاد کردیم و این حجتی شافیست اما اگر کسی گوید
چون مقدمه قول تو آنست که مر چیزها را چاره نیست از بازگشتن بجمال خویش و همی گویی که نفس
از پیوستن بجسم همی بعلم و حکمت رسد این قول از تو اقرارست بدانچه نفس پیش از پیوستن بجسم
جاهل و بی صورت بودست پس نتیجه ازین دو مقدمه آید که نفس همچنان جاهل خواهد شدن با آخر کار او
بودست جواب مامر او را آنست که گوییم آنچه علت گشتن حال او رسیدن چیزی دیگر باشد بکمال
خویش چون آن چیز دیگر بکمال خویش برسد او بجمال اولی خویش بازگردد از بهر آنکه آن علت از و
زایل شود چنانکه علت گشتن حال جسم از آنچه او بر آنست رسیدن نفس است بکمال خویش لاجرم چون

نفس اندرو بکمال خویش رسد و آن یافتن او باشد از راه حواس مر محسوسات را و دلیل گرفتن
از آن بحواس باطن بر معقولات بمدتی که اندر آن مدت نکبتی بسبب میانجیان نادان از طبایع و
افلاک و انجم و جز آن بدو برسد از آن پس جسم بجمال خویش بازگردد و صورتها که یافتست از گوشت
و پوست و استخوان و جز آن بیفکند اما آنچه اندر راه تمام شدن خویش باشد از نیستی که مر آن را
عینی موجود است نه بجال نقصان خویش بازگردد و نه نیست شود از بهر آنکه نیست موجودی
و آنچه مبدع حق مر او را نه از هست هست کند ابدی شود و وجود جوهر نفس آغاز پذیرفتنست مر علم
الهی را که رسیدن او بدان علم از راه جسمست و جسم مر نفس را بمنزلت مرکب و آلت است [illegible]
است تا بکمال خویش رسد و آن تصور او باشد بعلم الهی اعنی تجرید و توحید شناختن مر لطایف
و کثایف را که نوعهای آفرینش اند و آنچه وجود او بر پذیرفتن معنی باشد از معانی کمال او اندر پذیرفتن
آن معانی باشد که او موجود حق آنگاه شود که بدان کمال برسد پس نفس از جسم جدا نشود پس از
یافتن مر حواس را اندرو و تصور کردن آنچه مر او را از بهر آن موجود کرده اند یا بحق یا بباطل اندر
راه رسیدن بکمال خویش باشد و کمال او اندر قبول حکمت الهیست و مر نفس را پیش از پیوستن
او بجسم و یافتن حواس نام علم یا جهل محالست نه بینی که مر کودک خرد را چون بدرجه پذیرفتن
علم نرسیده باشد جاهل نگویند و همچنان عالم نگویندش و این حال دلیلست بر آنکه نفس ناطقه
اندر راه رسیدنست بکمال خویش و جهل او چیزی ثابت نیست بلکه عدم علمست و این دو چیز که
علم و جهلست اضداد نیستند چنانکه گرمی و سردی و تری و خشکی اضدادند و هر یکی از آن بذات
خویش قایمست بلکه علم عینی است از بهر آنکه او تصور نفس است مر چیزها را چنانکه هستند و نیستی

علم که او عینی نیست بلکه عدم عینی است جهلست چنانکه نیستی توانگری که او عینی مال و ملک مردم است
درویشی است که او چیزی نیست البته مگر نفی مال و ملکست و چون حال اینست گوییم که جوهر نفس چنانکه
بذات خویش قائمست با فراد پس از بن آمیختن از جسم جدا شود و این اعراض بلکه صورتها که علم
و حکمتست مر او را از آمیختن او با جسم حاصل آید و چون این جوهر یکیست بی هیچ جزوی و عرضش
هم چو او لطیفست و مر لطیف را با لطیف اتحاد باشد نه مخالطت و نه مجاورت چنانکه مر جزوهای
جسم را باشد که آن یک چیز نیست علم با جوهر نفس یک چیز شوند و نفس از عهده پذیرفتن علم بیرون آید
و بکمال رسد و همیشه ماند بدانچه وجود او نه از چیزی دیگرست تا بدان باز گردد اما اگر کسی گوید
چون همی گویی که پیوستن نفس بجسم از بهر آنست تا نفس بعلم و حکمت رسد و بدین سبب بنعمت [illegible]
جاویدی پیوندد و رسیدن او بعلم و حکمت جز از راه جسم نیست پس واجب آید که جسم از نفس شریفتر
باشد از بهر آنکه آنچه چیزی دیگر از و شرف پذیرد او بغایت باشد از آن شرف و آن پذیرنده بعضی
از شرف او پذیرد و اگر همه شرف او را پذیرد واجب آید که چو او شود و پس از این حکمت واجب آید
که اگر نفس مر همه شرف جسم را بپذیرد جسم شود پس تو چرا مر نفس را که شرف او از جسمست همی شریف
گویی و مر جسم را که او مر نفس را شرف دهنده است همی خسیس گویی جواب ما مر و را آنست که گوییم علم
حقیقت آنست که بدانی که چیزی از آنچه او بر آن باشد بجز بتکلیف مکلفی بهتر شود و اگر آن مکلف
بهتر از آن چیز نباشد که تکلیف او پذیرد یا همچو او باشد یا خسیس تر از و باشد اگر هم چنو باشد و فاعل
و مفعول اندر یک مرتبه باشد فعل پدید نیاید و اگر فاعل خسیس تر باشد آن چیز خسیس تر از آن شود
که هست بفعل او و آنچه تکلیف پذیرد از مکلف خویش یا بمیانجی پذیرد یا بی میانجی پذیرد و مر ا

ظاهرست

ظاهرست که نفس مرین بهتری تکلیفی را که آن پذیرفتن علم و حکمتست بی میانجی حواس و آموزندگان
و رهنمایان از محسوسات همی نپذیرد و پس گوییم که حواس و جسم و محسوسات همگان میانجیان اند تا
همی شرف از مکلف بمکلف برسد و مکلف صانع عالمست و مکلف نفس است و جسد و حواس و اجسام
اندر میانه دست افزارها اند از بهر رسانیدن مر شرف صانع را بدین شرف پذیر که نفس است چنانکه
خایسک و سندان و انبر و جز آن میانجیان و دست افزارها اند مر رسانیدن آن صورتها را که اندر
ذات انگشتری گرست بدان سیم پاره که صنع انگشتری همی بر او پدید آید و این میانجیان مر صورتها را
همی نتوانند پذیرفتن و قیمت همی نگیرند هر چند آن صورت از استاد انگشتری گر بمیانجی ایشان همی بدان
سیم پاره رسد تا قیمتی شود اما اگر کسی گوید چرا صانع حکیم مر نفس را بی میانجیان جسم و حواس بکمال
او نرساند جواب ما مر او را آنست که گوییم روا نباشد که صانعی که او مانند خویش چیزی پدید تواند
آوردن خود پدید آمده باشد و مبدع حق او باشد از بهر آنکه اگر روا باشد که ازلی چیزی پدید آرد
که آن ازلی باشد پدید آورده او از یک روی محدث و از دیگر روی قدیم باشد و این محال باشد
و آنچه بگفتار و تصور اندر نیاید وجود او محال باشد و چون ظاهرست که از نفس همی نفس پدید آید
مانند او ظاهر شدست مر عقلا را که نفس مبدع حق نیست بلکه مبدعست و هیچ صانع نه از چیزی چیزی تواند
کردن مگر مبدع حق و آنچه نه از چیزی چیزی تواند کردن مر و را بمعاونت جز خویشتن حاجت باشد
و مصنوع او جز بمیانجی پدید نیاید و آن صانع که مر و را ابداع نیست مصنوع او بی میانجی پدید نیاید
و آن میانجی که مصنوع او بدان پدید آید مصنوع مبدع حق باشد چنانکه هیولی اول و مفردات طبایع
مبدعات مبدع حق اند و از آن گفتند حکمای دین که هیولی مر نفس را عطاست از مبدع حق و هیولی

مر حکمت علمی را پذیرنده است بمیانجی نفس از عقل اول و چون نفس مبدع حق نیست و به پدید آوردن او مر
مانند خویش را اندرین عالم بر درستی این قول گواست مصنوع او بدرجه او بی میانجی که او مصنوع مبدع
حق بود نرسد و معنی این قول آنست که به پدید آورده او مر قوت او را جز بتدریج و میانجیان نتوانست
پذیرفتن از بهر آنکه ضعیف آمد چون از مبدع حق مر او را یاری نبود و آن یاری کز مبدع حق یافت
یکی هیولی نخستین بود که مر حکمت علمی را اندر پذیرفت و دیگر بعقل کلی بود که مر او را از بهر رسانیدن مر
به پدید آورده خویش را بدرجه کمال تأیید فرستاد از حکمت علمی بر مثال پیکانی ضعیف که وزن او نیم درم
سنگ آهن باشد از پذیرفتن مر قوت مردی قوی را تا بدان قوت بر سپر آهنین بگذرد و زره و جوشن را
ببرد و جز آنگاه که آن مرد بتأیید عقل مر آن پیکان را بر پاره چوب اندر سازد و بر دیگر سر آن چوب
پرها در نشاند تا چون قوت مرد بدو برسد بگردد و سر آهن پیش شود و قوت مرد بر آن آهن او فتد
آنگاه آن مرد مر آن چوب راست کرده را که برو پر نشانده باشد اندر زه کمان نهد که آن کمان همه
وقت او را بتواند پذیرفتن تا چون چوب و شاخ کمان مر قوت مرد را بر زه افکند زه مر آن قوت را
بر سر آن چوب پاره راست کرده افکند اعنی آن سر که بزه پیوسته است و سر چوب مر آن قوت را
بر جزوهای خویش افکند راست بر میانه او تا بترتیب همه قوتهای مرد بسر آن آهن پاره ضعیف رسد
که پیکان نامست تا چون آن قوت از راه این میانجیان بدو رسد مر آن را بتواند پذیرفتن و
بزره و جوشن و دیگر آهنها اندر شود و این کار از آن مرد جز بتدبیر عقل و میانجیان شایسته نیاید
پس ظاهر کردیم بدین شرح که روا نیست که مصنوع صانعی مانند او آید بی آنکه برتر از آن صانع
صانعی باشد تا بیاری آن صانع برین مصنوع آن فرودین مانند او شود چنانکه مصنوع نفس

همی مانند

همی مانند او شود چون از مبدع حق یاری یابد از راه عقل و هیولی و محالست که مصنوع صانعی که برتر از
صانعی نباشد مانند او آید چه اگر چنین باشد مبدع مبدع نباشد و این محال باشد و چون حال اینست
و مصنوع نفس همی بی میانجی جسم و تأیید عقل همی تمام نشود دانستیم که برتر از نفس کلی که او صانع
عالم جسمست صانعی هست و آن مبدع حق و عقل و نفس و هیولیست نه از چیزی و بدین برهان
که نمودیم ظاهر شد که آنچه او بپدید آوردن مبدع حق است مانند مبدع خویش نیست بلکه بدرجه کمال
از مبدعات و آنچه ظهور او بمیانجی عقلست بدرجه عقل جز بمیانجی نرسد و میانجی که مر صانع را اندر تمام
کردن صنع خویش بدو حاجت باشد بضرورت آن مبدع باشد و آن مصنوع ناچار بر آن میانجی
بگذرد اندر راه کون باشد و مر او را نام هستی لازم نیاید جز بر طریق مجاز و آنچه تمام شدن او بگذشتن
او باشد بر میانجی ناچار بدان میانجی حال او از آنکه بر آن باشد بگردد و چون نفس بجسم بپیوند دخواست
تا بدو جسم از و حرکت ارادی پذیرد و چون جسم جوهریست پذیرا مر حرکت علمی را و مر نفس را دو قوتست
یکی عملی و دیگر علمی و او جوهری لطیفست بباید دانستن که حکمت عملی که بپدید آمدن او بجسمست مر او را
دلیلست بر حکمت علمی که آن همی بجوهر او متحد خواهد شدن پس گوییم که چون پیدا شد که مر نفس را
دو قوتست پیدا شد که مر او را بهر قوتی همی حکمتی باید پذیرفتن و چون مر حکمت عملی را از این جسم
کلی یافت که حکمت نگاشته شده است بمیانجی حواس ظاهر و دیگر میانجیان از نور و هوا و جز آن لازم آید
که مر حکمت علمی را نیز از راه میانجیان یابد پس باید که میانجیان که مر حکمت علمی را بنفس جزوی رسانند
از راه حواس باطن او رسانند بدلالت حواس ظاهر و آن میانجیان که بجای کردگانی باشند
از جهت نفس کلی که نگارنده این جسم کلیست بشکلهائی که آن حکمت عملی است تا هر دو حکمت بجوهر

که از دوزخ بیرون شوند و عالم نفس بیرون ازین دایره جسمست و آنست که بهشت نامست و صراط
راه خدایست که خلق را همی بر او بباید گذشتن تا به بهشت رسند و هر که از صراط بیفتد اندر دوزخ افتد و هر که
از او بگذرد مقر او بهشت باشد و اگر کسی گوید که پیش ازین اندر جوهریت نفس سخن گفتی و مر او را قایم
بذات و زنده بذات ثابت کردی و اکنون همی گویی که مر وجود نفس را علت پیوستن اوست بجسم
و معنی این قول آن باشد که اگر بجسم نه پیوندد وجود نیابد و آنچه خود موجودست و این سخن متناقضست
و جواب ما مر او را آنست که گوییم چیزهای جسمانی بر چیزهای نفسانی دلیل است که این دو جوهر بصفت
از یکدیگر جدا اند و وجود اشخاص جسمانی بوجود صورتهای آنست و هر چند که هیولیات پیش از برگرفتن
مر آن صورتها را موجودست مر آن چیزها را بسبب وجود آن هیولیات موجود نگویند و موجود نباشند
آن چیزها مثلا چنانکه اگر پاره آهن باشد کزو ده تیغ شمشیر بباید روا نباشد که گوییم این آهن ده تیغ
شمشیرست چه اگر بدانچه هیولیست مر ده صورت شمشیر را مارا روا باشد که گوییم این شمشیرهاست
نیز روا باشد که مر آن آهن را گوییم که ده آینه است یا ده تبرست یا ده هزار سوزنست بدانچه آن
آهن نیز هیولیست مر پذیرفتن این صورتها را بلکه آن آهن پیش از پذیرفتن صورت شمشیر و جز
آن آهن است نه چیزی دیگر و لیکن جوهریست متجزی و آنچه متجزی باشد چون جزوی از و جدا
کنی نقصان پذیرد و آنچه نقصان پذیر باشد نقصان کزو بشود بر دیگری افزاید چنانکه اگر یک مشت
خاک از زمین برگیری از کل زمین آن مقدار کم شود و اگر بر آن یک مشت خاک برگرفته خواهی که از
خاک چیزی بیفزایی اندک یا بسیار همان مقدار که برو بیفزایی از زمین کم شود بضرورت
حال همه جسمانیات هم اینست و حال نفس بخلاف اینست از بهر آنکه نفس جوهری بسیطست

و آنچه بسیط

و آنچه بسیط باشد تجزیت نپذیرد و لیکن نفس متکثرست اعنی بسیار شونده است و بسبب بسیار شدن
اصل او نقصان نپذیرد چنانکه اگر کسی از پاره آهن مقداری جدا کند و از و تیغی کند آن پاره
از آن که باشد کمتر شود تا چیزی دیگر از و بیاید و حال نفس بخلاف اینست نه بینی که از یک نفس
که آن مردی باشد و از زنی که آن جفت درخور او باشد همی فرزندان بسیار حاصل شود هر یکی
از آن فرزندان بهمه رویها همچو پدر و مادر خویش باشد بی آنکه از آن جفت که مر ایشان را حاصل کردند
چیزی نقصان شد و چون آن فرزندان همان معلومات و محسوسات را که ایشان اندر یافته باشند
اندر یابند همچو ایشان باشند و از دو نفس بسیار نفسها حاصل شده باشند بی آنکه از آن دو نفس
چیزی نقصان شده باشد و اگر آن فرزندان بعلم حقایق الاشیا رسند و نفوس ایشان بدرجه علم
برآید تا از آن دو نفس که حصول ایشان از آن بود بعلم برگذرند نفسهای ایشان بهتر از نفسهای
پدر و مادرشان باشد و هر کسی داند که نفوس آن فرزندان جز نفس پدر و مادرشان باشد از بهر آنکه
چیزی که او بهتر از چیزی باشد همان چیز نباشد پس حاصل شدن نفوس آن فرزندان را علت جز پیوستن
هیولیات آن نفوس بجسم از راه غذا پذیرفتن نفوس مادر و پدرشان تا اندر نطفه آمدند و آراسته
شدند مر پذیرفتن صورتها و حواس را چیزی نبود و اگر این نفوس که بدین فرزندان پدید آمد بدین
اشخاص که پدید آمد نه پیوسته بودی و آلات پذیرفتن علم نیافته بودی موجود نگشتی و چون نفوس
این فرزندان بعلم حلیت یافت چه علم حسی و چه عقل مر ایشان را موجود گفتیم و تا بعلم حلیت نداشتند
موجود نبودند پیدا آمد که وجود روحانیات بوجود صورتهای ایشانست همچنانکه وجود جسمانیات
نیز موجود صورتها آنست و لیکن هیولی جسم که متجزیست نقصان پذیرست و هیولی نفس که بسیطست

نفس از راهِ میانجیان آفرینشِ ابداعی برسد و هرگاه که میانجیِ یگانه اندرین میان خوض کند نفس
از رسیدن بعالمِ خود باز مانده و بکمالِ خویش نرسد و ناقص یابد و حالِ او بدتر از آن باشد که هستی نیافته
باشد و حکما گفته‌اند که نابوده بهتر از بوده ببودشی بد و چون ظاهر کردیم که تا نفس از راهِ حواس بدانش
نرسد نامِ هستی بحقیقت برو نیفتد و او مر حواس را جز اندر جسم نیابد پس پیدا شد که تا نفس بجسم نپیوندد
هستی بحقیقت نیابد و چون حال اینست جسم آلتیست مر رسیدنِ نفس را بهستیِ حقیقیِ خویش و چون
ظاهرست از مصنوعاتِ عالمی که چیزی که تمامیِ او بمیانجی و آلتی باشد بآخر کار آن چیز از آن
میانجی و آلت بی‌نیاز شود و چون تمام شود دانستیم که بآخر کار نفسِ کلی از جسم بی‌نیاز شود و از و
دور مانده و جدا شدنِ نفوسِ جزوی از اشخاصِ جزویِ جسمی بر درستیِ این قول گواست و چون لفظِ
پیوستن چنانکه بآغازِ این قول گفتیم از خویشتن و از جدا شدن خبر دهنده است و هر نفسی از بهرِ وجودِ
خویش بپیوندیده است لاجرم هر نفسی نیز از جسم جدا شونده است و چون خصمِ ما که حشویات است
بدانکه جانها پیش از آنکه بجسمها پیوست موجود بودند و جدا بودند از اشخاص و بآخر از آن جدا شوند
همچنانکه جدا بودند مقرند دعوی ایشان که همی گویند بار دیگر باز این جانها بدین اشخاص باز شوند
باطل باشد بدو روی یکی بدان روی که از حکمتِ حکیم روا نیست مر دو چیز را بهم فراز آوردن
جز از بهرِ بهتر کردنِ هر دو را یا مر یکی را از ایشان و آن بهتر علتِ فراز آوردنِ ایشان باشد و چون
آن بهتر حاصل آید باید که آن فراز آمدگی برخیزد آنگاه اگر دیگر بار مر همان دو چیز را بهم فراز آرد
باید که همین علت بر جای باشد و اگر علت بر جای بودی بایستی که از یکدیگر جدا نشدندی
جدا شدنِ ایشان از یکدیگر دلیلست بر زایل شدنِ علت و اگر دیگر بار فراز آمدنِ این دو جوهر لازم

آید جدا شدنِ ایشان نیز لازم آید پس از آن چنانکه بدان کرّتِ پیشین لازم آید مگر گوید بدان
کرّتِ پیشین نتوانست مقصودِ خویش را از فراز آوردنِ این دو گوهر بهم بحاصل کردن آنگاه
این مذهبِ تناسخ باشد که سستی و بطلانِ آن مذهب ظاهرست و سخن گفتن اندران معنی اندرین
قول نگنجد و دیگر بدان روی که از حکمت و عقل واجب نیاید که دو گوهر که مر یکدیگر را ضد باشند چنانکه
نفس که او جوهریست بذاتِ خویش زنده ضدست مر جسم را که او جوهریست بذاتِ خویش مرده یک چیز
شوند و همیشه بمانند از بهرِ آنکه هر چه وجودِ او را آغازِ زمانی باشد مدتِ او سپری شونده باشد
و مر جسم را که نفس زندگی پذیرد آغازِ زمانی باشد و روا نباشد که جسم که نفس زنده باشد ابدی باشد
البته چه اگر چنین روا باشد که آنچه مر او را آغازِ زمانی باشد جاوید بماند نیز روا باشد که آنچه او ازلی
باشد و مر کونِ او را آغازِ زمانی نباشد بمیرد و اگر این محال است پس ظاهر کردیم که وجودِ نفس بتحقیق
نباشد مگر از راهِ پیوستنِ او بجسد و قولِ خدای تعالی بر درستیِ این دعوی گواست که همی گوید قوله
إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا همی گوید نیست از شما یکی مگر که اندر
آتش آید و این واجبست و قضا رفتست بر پروردگارِ تو بدین و ظاهرِ این آیه آنست که همه مردمان را
نخست اندر دوزخ آرند آنگاه پرهیزکاران را برهانند و ستمکاران را اندرو بگذارند چنانکه بدیگر آیه همی گوید
قوله ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا این آیه پیدا همی کند که نفس موجود نشود
تا اندرین عالم نیاید برین مرکز که اندر میانهٔ آتشِ اثیرست چنانکه بظاهرِ آیه همی گوید نیست از شما کسی مگر
که اندر آتش آید بدین سبب گفتند گروهی از اهلِ شریعت که آتشِ اثیر دوزخست و گذشتنِ نفس از و بعلمست
و ماندنِ نفس اندرو بجهلست و ستارگان فرشتگانند که گردِ دوزخ گرفته‌اند و نگذارند فاسقان را

نقصان پذیر نیست و چون حال اینست روا باشد که مادرِ جفتیِ نفسِ مردم را از نر و ماده هیولی
بسیار نفوس گوییم و تا آن هیولیات بجسم پیوسته نشوند آن نفوس موجود نباشد همچنانکه صورتهای
تیغها تا بدان آهن که آن هیولیِ تیغهاست نه پیوندد آن آهن تیغها نباشد و چون مر این آهن را اندر
تا وقتِ دنِ صورتِ تیغها بر و تیغها نبود با آنکه تقدیر و وزنِ تیغها اندرو معلوم بود مر این دو نفس را
که اندر مکانِ تقدیری پیداست چگونه روا باشد که بسیار نفسها گوییم مگر آنچه دانیم که نفسِ جزوی
متکثرست گوییم که اندرین دو نفس نفوسِ بسیارست و ظهورِ این نفوس نباشد مگر از راهِ پیوستنِ
قوتِ آن دو نفس بجسم متعلق بر تقدیرِ صنعِ الهی بخاصه و چون سخنِ ما اندرین معنی از بهرِ دین حقست
تا معلوم کردانیم مر جوینده کانِ علم را که رستگاریِ نفوس اندر چیست که فایدهٔ آن عظیمست و گرفتاریِ
نفوس اندر چیست که زیانِ او بر حسبِ فایدهٔ او نیز بزرگست و از احکم الحاکمین روا نیست که نفس را
که بجسم پیوسته باشد بدانچه او سبحانه بکمالِ علمِ خویش بداند که اگر مر آن نفس را اندر جسم آوردی چه کردی
از افعال و بداند که اگر آن نفس مردی بدکردار بودی عقوبت کشیدی البته و دلیل بر درستیِ این
قول آنست که همه عقلا متفقند بر آنکه خدای تعالی پیش از آنکه عالم را بیافریند دانست که اندر مدتِ
ثبوتِ عالم در عالم چند مردم حاصل خواهد آمدن و هر یکی از ایشان چه خواهد کردن از طاعت و
عصیان و از ایشان مثاب کیست و معاقب کیست و با این علم از حکمت و عدلِ قدرتِ او واجب
نیامد که این علم را که آفرینِ عالم بود فرو گذاشتی و مر اهلِ ثواب را اندر ثواب و مر اهلِ عقاب را
اندر عقاب موجود نکردی بلکه گفت ما بیازماییم که از شما نیکوکارتر کیست بدین آیه قوله
لنبلونکم احسن عملاً و دیگر جای گفت پس مر شما را خلیفتان کردیم اندر زمین تا بنگریم

که چه کنند بدین آیه قوله ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ
تَعْمَلُونَ و وعده کرد که هر که اندکی نیکی کند مر آن را ببیند بقیامت و هر که اندکی بدی کند مر آن را
نیز ببیند بحکمِ این آیه قوله فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ
شَرًّا يَرَهُ و بسیار جایها اندر کتابِ خویش گفت که مر شما را مکافات دهند بدانچه کرده باشید
چنانکه همی گوید قوله إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ و جزای آن و چون معلومست که نیکی را
مکافات نیکیست چنانکه گفت قوله هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ و مر بدی را
جزا بدیست چنانکه گفت قوله وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا
وَتَرْهَقُهُمْ اذلة این آیات همی حکم کند که آن کس که مر او را بدی و نیکی نیست مر او را جزا نیست
و آنکه بقیامت مر او را جزا نباشد موجود نباشد و آنکه مر او را اندرین عالم بجسم پیوستگی نباشد مر او را نه نیکی
باشد و نه بدی پس ظاهر شد هم به برهانِ عقلی و هم بحجتِ منطقی و هم بآیاتِ کتابِ خدای تعالی که وجودِ
نفس بتحقیق نه بمجاز و بر سبیلِ امکان بوجودِ مردمست اندرین عالم که او جسدست بنفس آراسته یعنی
نفسِ ناطقه و اندر یک نفس بحدِ قوت نفوسِ بی‌نهایتست که وجودِ آن جز اندر جسم نباشد چنانکه اندر
یک دانه گندم بحدِ قوت چندانی گندمست که فلکِ الاعظم از آن پر شود و لیکن وجودِ آن گندمها
بفعل جز اندر اجزایِ طبایع که مر معنیِ صورتِ گندمی را پذیرفته باشد نباشد و چون معلوم کردیم
که نفس را وجود بحصولِ علتست مراد را براهِ حواسِ ظاهر تا از آن بمعقولات رسد و نفس بدین علوم
بمیانجیِ حواس رسد و مر حواس را جز اندر جسد نیابد پیدا شد که نفس تا بجسم پیوسته نشود بحقیقت موجود
نباشد و اکنون که جوابِ منازعِ خویش دادیم بسخنِ خویش که اندر آن بودیم باز گردیم و گوییم که چون

مر نفس را جوهری یافتیم مهیا مر پذیرفتن علم را و از آغاز بودش خویش اعنی از ابتدای پیوستن بجسم
مر پیوستگی را بدین جوهر که جسمست جوینده است و از وی بدشواری جدا شونده نیست با آنکه اختیار
خیر و صلاح خویش مر او را جوهریست نه از تعلیمی و نه از تکلیفی اندر او که بجسم او از جسم بطبع باز جستن
او مر بهتری و صلاح خویش را بجوهر بر پایانست بر آنکه بهتری او مر او را اندر جسم همی حاصل خواهد شدن
و ترسیدن نفس از جدا ماندن خویش از جوهر جسم که بدو اندر او حکمت پرهیزیدن خویش از فنا
تر بر پانست بدانکه مر نفس را اندر جدا ماندن از این جسم که بدو پیوسته است پیش از آنکه مر صورت
خویش را العلم و حکمت اندر و حاصل کند بیم هلاک و فناست و چون این جوهر شریف که نفس است
بقا را جوینده است و از فنا ترسنده است و طلب کردن چیز و پرهیزیدن از شر مر او را جوهریست
نه تعلیمی پیدا شد که غایت خیرات بقاست و نهایت شرها فناست و اندر پیوسته شدن نفس
بجسم مر او را حصول بقاست و موجود حقی آنست که باقیست و معدوم آنست از نفس که بجسم نه پیوسته است
و بدین قول نه آن همی خواهیم که نفس که او بجسم نه پیوستست یعنی ثابت است بلکه آن همی خواهیم که مر معدوم
عینی نیست چنانکه موجود عینی قایم بذاتست پس هر موجودی معلومست و ناموجود مجهولست و اگر کسی
گوید چون همی گویی که هر موجودی معلومست آنچه معلومست موجود نیست واجب آید که آن کس
که او تا هزار سال همی بخواهد بودن موجود باشد بحکم کمال علم خدای و بحکم کمال قدرت خدای
روا باشد که مر آن کس را موجود نکند تا واجب آید که آن کس که او موجود نشود معلوم باشد آنگاه واجب
آید که یک تن هم معلوم و موجود باشد و هم مجهول و معدوم باشد جواب ما مر او را آنست که
گوییم هر مسئله که آن محال را لازم آرد محال باشد و آنچه معلوم خدایست که باشد روا نیست که نباشد

و بودن او

و بودن او مر عجز قدرت را واجب نیارد چنانکه اگر کسی گوید چرا ایزد تعالی همچو خویشتنی نیافرید
اگر مر او را کمال قدرتست عجز نیست و محالی این سؤال بدانست که همی گوید چرا خدای تعالی محدثی پدید
نیارد که آن ازلی باشد و این محالست با آنکه نابودن ممکن بعجز قدرت نزدیکتر از آنست که
بودن ناممکن و نابودن آنچه خدای تعالی دانسته است که باشد سوی او سبحانه ممتنعست و بودن
او سوی او واجبست و سوی ما ممکنست و چون ظاهرست که بودن ناممکن که آن محدثی قدیمست
از خدای عجز قدرت نیست واجب آید از عکس قیاس که نابودن ممکن از عجز قدرت باشد و قدرت
او از عجز بریست پس روا نیست که آنچه ممکنست نباشد هم چنانکه روا نیست که آنچه ممتنعست بباشد
و این قولی مبرهنست و اگر کسی گوید که این عالم مصنوعست و مر صانع او را برین صنع قدرتست
و هر که چیزی تواند کردن همچنان دیگری تا بی نهایت تواند کردن نیز ممکنست که همچنین عالم
مر خدای را بی نهایتست چون بودش همچنین عالمهای بی نهایت اندر حد امکانست جواب ما
مر او را آنست که گوییم گروهی از حکما و فلاسفه این قول گفته اند و ما اندر کتاب بستان العقول جواب
آن گروه اندر معنی داده ایم و بدین جای از این کتاب قول کوتاه و کافی بگوییم اندر معنی و آن قول
آنست که گوییم روا نباشد که معدودی اعنی آنچه عدد بر او وفتد بی نهایت باشد و مر او را عدد نشمرد
و معدود متناهی باشد پس بدین قول واجب آید که آن عالمها که عدد آن بدعوی او بی نهایتست
متناهی باشد بدانچه همی عدد بر آن او فتد و این عالم که ما اندر اوییم یکی از آن عالمها باشد
و جملگی آن عالمهای این عالم که ما اندر اوییم کمتر از آن باشد بعدد که با این باشد و محال باشد که چیزی
که جزوی از او جدا شود با آن جزو خویش همچنان باشد به بزرگی و بسیاری که بی آن جزو باشد

که این از وی یکی است واندر نفس شناخت این از بدایت الهیت بی تعلیم پس روا باشد
که آن عالمهای بی نهایت بی این عالم که ما اندر وییم بی نهایت باشد بلکه بی نهایت
باشد کم یکی و عقل مرین سخن را منکر نشود و آنچه از و چیزی کم شود بی نهایت نباشد و
اگر آن کس گوید که بی نهایت را شمار نشمرد و مر بی نهایت را با نهایت به پیماید و جملگی آن
عالمها بی نهایتست و این عالم با نهایتست پس روا باشد که جملگی آن عالمها بجدا شدن
این عالم ازان کمتر شود جواب ما مر ورا آنست که آن عالمهای بی نهایت که تو همی دعوی
کنی یکسان یکسانست و هر یکی ازان بذات خویش عالمیست همچنین با چیزی دیگرست تا چه
گوید هر یکی ازان همچنین عالمیست آنگاه گوییم بحکم تو اقرار کردیم که گفتی مر بی نهایت را با نهایت
نه پیماید و نتیجه ازین مقدمه آن آید که با نهایت نیز بی نهایت نیاید و چون هر یکی ازین عالمها
با نهایتست و معدودست روا باشد که از جمله شدن آن اگر بسیار باشد بی نهایت و نا معدود
باشد چه اگر روا باشد که از با نهایتها بی نهایت آید نیز روا باشد که بی نهایت را با نهایت به پیماید
از بهر آنکه جمع شدن بی نهایت از با نهایتها نیز همی چو دست مر ورا افزاز آوردن چنانکه پراکنده
شدن با نهایت تا شمردن آن همی ود نیست بجدا شدن پس درست کردیم که محالست که معدود بی نهایت
باشد و ظاهر کردیم که اندر حد امکان نیست بودن عالمها بی نهایت و آنچه اندر حد امکان نباید
محال باشد و بودش محال محال باشد پس محالست گفتن که عالمها بی نهایتست با آنکه قول کسی
که گوید هر که چیزی تواند کردن همچنان بی نهایت کردن تواند کردن نه درستست از بهر آنکه نه هر
یکمن بار بر تواند گرفتن صد من بر تواند گرفتن تا به بی نهایت رسد و چون این عالم مصنوعست

معدود با

معدود و با نهایت بذات خویش و کتر آنچه اندرین مصنوع همی حاصل آید و آن نفوس مردمست
بحرکات مکرر و گذر گریشخاصست برین جوهر که بصفات بی نهایت مر حرکت و تصویر را پذیرنده است
و آن جوهر جسمست این حال دلیلست بر آنکه مر صانع این را بهتر و بیشتر ازین قدرت نیست و
مصنوع باری که مبدع حقست عقل و نفس است که جوهرهای نامتناهیند و این عالم مصنوع مبدع نیست
بلکه مصنوع مبدعست و خللها که اندر مکونات عالمی که زیر فلک قمرست همی او فتد از غلبه طبایع بر
یکدیگر و تباه شدن اشخاص صورت یافته بدان سبب و بازماندن آن از رسیدن بکمال خویش
و غلبه اهل باطل بر اهل حق و نصرت نایافتن اهل حق جز بزمان دراز بر اهل باطل و بسیاری
چیزهای ناتمام و مفسد و اندکی چیزهای تمام و مصلح و بدیه آمدن پیغمبران علیهم السلام که صلاح عالم
اندر ایشانست و گفتن مر خلق را که چنین کنید و چنان مکنید و عاجز آمدن ایشان از قهر مفسدان
جز بتدریج و روزگار همه گواهانند بر درستی آن که این مصنوع که عالمست از صانع خویش بر نهایت
قدرت او بودش یافتست و اگر این عالم ازین بزرگتر بودی فساد اندرو بیشتر ازین بودی که
هست و چون حال اینست اگر نیز جز این بودی خلل مضاعف گشتی و دلیل بر درستی این قول
از مصنوعات نفوس جزوی شاید گرفتن چنانکه اگر کسی از ما سرای سخت بزرگ بکند و بسیار
کهتر آنرا اندرو جای سازد اگر خردمندی اندر آن سرای شود و بعضی ازان ویران شده باشد
و اهل آن سرای ویران شده بضرورت او فتاده باشند حکم کند بر آنکه مر خداوند آن
سرای را ممکن نیست که مر جملگی این سرای را آبادان دارد و گوید که اگر این بنا ازین خردتر بودی
مر آنرا آبادان داشتن این آسان تر بودی و حکم نکند که چون این مرد بر کردن این چنین سرای

قدرت داشت که واجب آید که چنین سرای مر و را بسیار باشد ولیکن چنین قولها گروهی گفتند که مبدع
حق را نشناختند و سخن از گزاف گفتند و چون از راه بران خدای تعالی راه بجستند گمراه شدند و مر
مبدع را صفت مبدَع دادند و چون ندانستند که مر تقصیر و خلل را که هست بمبدع حق نسبت کردندی
بضرورت مر تقصیر را توفیر نام نهادند و مر خلل را کمال گفتند و حدّ علم تصور متصورست مر چیز را چنانکه
آن چیزست و هر که مر چیز را جز چنان تصور کند که هست جاهل باشد و شکّی نیست اندر آنکه اندر زیردست
بودن جاهلان مر عالمان را صلاح عالَمست کلّی و چون هست غلبه جاهلان بر عالمان فسادی
باشد کلّی مر عالَم را و بدین روی فساد ظاهرترست اندر عالَم از صلاح و این فساد از مردم است
که او مقصودست ازین مصنوع که عالَمست چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله ظهر الفساد فی
البر والبحر بما کسبت ایدی الناس لیذیقهم بعض الذی عملوا لعلهم
یرجعون و قهر کردن صانع مرین مصنوع را که فساد عالَم از وست بمیانجیان چه از طبایع
بوباها و طاعون و قحط و جزان و چه بفرستادن پیغمبران و ظفر دادن مر ایشان را علیهم السلام
برجهّال دلیلست بر آنکه قهر او مر ایشان را چنانکه لهم امه جز بدین روی ها ممکن نیست بدیشان
رسانیدن و صانع که مصنوع از و بمیانجی آید نه مبدع حق باشد و آنچه نه مبدع باشد از ابداع
عاجز باشد و آنچه عاجز بود لازم باشد خلل اندر مصنوع او رونده باشد چنانکه خلل اندر عالَم جسمی
و جزویات او رونده است و ممکن نیست که ملک صانع عالَم جسمی که خلل اندر وظاهرست بی نهایت
باشد و این سخن بی تمیزانست که از یکدیگر تقلید بپذیرند چنانکه خداوند کتاب ارواح و املاک
گرفتست مرین سخن را بتقلید از حکیم ایران شهری که مولف کتاب دلیلست برین معنی و خداوند

کتاب ارواح و املاک گفته است که مر باری او تعالی را ملکهای بی نهایت است و هر او تعالی را ثانیهای بی نهایت
و هر ثانی را علتهای بی نهایتست و هر که اندر علوم ریاضی شروع کردست و علم هندسه را ممارست
کردست داند که این سخن محالست پس گوییم که آنچه خدای تعالی دانسته است که بباشد بباشد
و سوی او عزت قدرته آن بودنی واجب الوجودست و سوی ما ممکن الوجودست و آنچه ممتنع
الوجودست معلوم نیست سوی خدای تعالی و مجهول و معدوم است بدانچه معنی نیست که اثبات
پذیرد اما بباید دانستن که ایجاد حق ابداعست و آن خاص فعل باریست و آن فعلیست بی هیچ
آلتی و میانجی از آنچه آن فعل بر چیزی نیفتادست و فعلی که آن بر چیزی او فتد بآلت و میانجی
باشد و از مبدعات باشد نه از مبدع حق باشد و ایجاد نفوس جزوی از نفس کلّی بمیانجی جسمست
و رسیدن نفس جزوی بعلم محسوسات بمیانجی حواس ظاهرست و محسوسات مر او را بر معقولات دلیلست
و حواس باطن مر او را آلتست بر اندریافتن مر آن را و بی این میانجی نفس جزوی بکمال علمی نرسد
و رسیدن او بکمال علمی مانند شدن اوست بعلم بصانع خویش و مانند شدن مصنوع بصانع
خویش جز بیاری صانعی که آن برتر از هر دو باشد نباشد چنانکه نفس جزوی همی مانند کلّ خویش
شود بیاری عقل که او اثر باریست و برتر از نفس کلّیست و صانعی که برتر از و صانعی نیست مصنوع
او مانند او نباشد بلکه بغایت کمال فرودی آن باشد چنانکه عقل بغایت کمالست از نفس و آنچه
فرود اوست و عقل مر ابداع را تصور نتواند کردن و محالی آن سؤال که گفتند چرا خدای چون خویشتن
نیافرید بر درستی این قول که ما گفتیم که صانعی مانند خویش نتواند بدید آوردن مگر بیاری صانعی
که از هر دو برتر باشد گواست و جواب این سؤال آنست که گوییم چیزی مانند خویش جز بیاری چیزی

که پدید آرنده او باشد نتواند پدید آوردن و برتر از مبدع حق نیز چیزی نیست پس ممکن نیست
که مبدَع مانندهٔ مبدع حق باشد آنگاه گوئیم که الهام که آن وحیست آغاز تعلیمست یعنی
نخست معلّمی آنکس باشد که وحی بدو آید چنانکه ابداع آغاز تصویرست چنانکه مر مبدَع را
ابداع نیست بلکه تصویرست مر کسی را که بدو وحی آید وحی کردن نیست بلکه تعلیمست و چنانکه
تصویر جز بر چیزی صورت پذیر نباشد و اثر میان اثر کننده و اثر پذیر میانجی باشد تعلیم جز قبول
نباشد و آن رسانیدن علم باشد از راه گفتار بجسمی از کسی که مر آن علم را از راه گفتار پذیرفته
باشد و گفتار معلّم اندر علم پذیر بمنزلت اثر باشد از مؤثر اندر اثر پذیر و موجودی که وجود او بمیانجی
باشد نه چون موجودی باشد که وجود او بیمیانجی باشد از آنست که مبدَع از ابداع عاجزست
و پیغمبر که وحی بالهام بدو رسید از الهام دادن مر دیگر را عاجزست و مر امّت را پیغمبری
نتواند آموختن چنانکه مبدَع همی مخلوق پدید آرد نه مبدَعی دیگر بلکه پیغمبر مهیّا کننده است مر امّت را
از بهر پذیرفتن وحی بر اندازه مهیّائی ایشان مر آنرا تا شایسته شوند مر عنایت الهی را که آن
وحی و الهامست و هر که از امّت مر نفس خویش را به پرهیز و به تعبّد و بعلم نزدیک عنایت الهی سوی
او گراید و اندر یافتن جوید کان علم مر اشارتها و رمزها را که اندر کتاب خدایست بصفوت ذهن
و ذکای خویش دلیل پیوسته شدن عنایت الهیت بدیشان تا یکی از ایشان بدانجای رسد
که مر نوشتهای الهی را از آفرینش بر تواند خواندن و او پیغمبر خدای باشد بخلق پس گوئیم که مر نفس را
اعتدال اجزای طبایع تا بدان پیوسته شود نخست علیقتی است از علایق که وجود او حقیقی بدان
خواهد بودن بعد از آن که وجود او بامکانست اندران نفس ابداعی که مر آنرا منزلت کلّیست

برجزویا

بر جزویات این جواهر و حواس ظاهر و باطن و معلّمان الهامی و تعلیمی و نوشتهای الهی و
همه میانجیان اند میان او و میان مبدع حق تا بکمال خویش رسد و اگر کسی جز چنین تصوّر کند
و گمان برد که ممکن بودی که نفس جز بدین ترتیب و تدریج بکمال خویش برسیدی او مر حکمت صانع
حکیم را منکر شده باشد و خاطی و جاهل باشد از بهر آنکه حکیم باشد آنکس که مر کاری را که آن زآلت
و میانجی بتواند کردن بمیانجی و آلت کند و اگر مر آن صانع را که کار بمیانجیان و آلت کند مبدع
داند نیز خاطی و جاهل باشد از بهر آنکه مبدع حق بدانچه صنع او نه بر چیزیست بلکه ابداع است از میانجی
و آلت بی نیازست اندر اظهار صنع خویش ولله الحمد **قول بیست و سیم اندر اثبات
مخصص بدلیل مختص** هر چیزی که معلومست مر ورا صورتیست از بهر آنکه حدّ علم تصوّر
نفس است مر چیز را چنانکه هست و آنچه مر ورا صورتی نیست معلوم نیست و هر چه مر ورا صورت است
مر ورا مصوّری لازم آید پس واجب آید که مبدع حق را صورت نیست بضرورت از بهر آنکه او
مصوّر نخستین است و چاره نیست از اثبات مصوّری که مر ورا صورت نباشد از بهر آنکه اگر
هر مصوّر را صورت باشد مصوّران بی نهایت باشد مصوّر بازپسین پدید نیاید و مصوّر
بازپسین پیداست و آن نبات و حیوانست که با صورتست و دیگر را همی صورت نکند و چون
درستست که مر مبدع حق را صورت نیست درستست که او سبحانه معلوم نیست با آنکه عقل بضرورت
او را اثبات کند بدانچه اندر ذات خویش همی یابد از اختصاص بصورتی که بدان مختص است مر ورا
از آن گذشتن نیست و آنچه بصورتی مخصوص باشد مر ورا مخصّصی لازم آید آنگاه گوئیم که هر
چیزی که مر ورا صورتی هست گر وی بدان صورت فعلی همی آید که آن فعل از و جز بدان صورت نیاید

مر ورا مصوّری لازم است قصدی و این قول بدان واجب شد گفتن که چیزهاست که مر ورا
صورتهاست کزان فعلهائی همی آید که آن فعلها جز بدان صورت ازو نیز نیاید چون پاره
سنگ یا گل که بر شکلی باشد که مر ورا بدان صورت کسی بقصد نکرده باشد بلکه آن صورت
مر ورا بسبب جدا شدن دیگر اجزا باشد ازو بحادثی یا جز آن پس ازو بدان صورت فعلها آید
که همان فعلها ازو جز بدان صورت نیز نیاید چنانکه اگر سنگ چهارسو باشد که اورا بشکنند و اندر
ترازو نهند هم گرانی خویش را از زمین برگیرد و اگر بآب اندر افتد بآب فرو شود و اگر این سنگ
گرد شود یا دراز شود یا کوفته شود یا خرد باشد هم این فعلها از اجزای او که بدیگر شکل شده باشد بیاید
و مصوّرات قصدی اعنی آنکه قصد مصوّر اندر صورت او پیداست بر دو گونه است یکی از و آنست
که اگر صورت او ازو برخیزد عین آن صورت پذیر باطل نشود بر مثال شیشه که مر آب را بدان صورت که
دارد اندرون خویش نگاه دارند و بنگرندگان بنمایندش و جز بدان صورت ازو آن فعل نیاید و آن
صورت مر ورا بتجویف و نیکی و پاکی گوهر است ولیکن اگر صورت شیشگی ازو برخیزد صورت آبگینه
باطل نشود و دیگر آنست از مصنوعات که اگر صورت او ازو برخیزد عین او باطل شود بر مثال آتش
که عین او سوزنده و روشنست کزو بدین صورتها فعلها همی آید که آن فعلها ازو جز بدین صورتها
نیاید پس مر ورا مصوّری لازم است از بهر آنکه نه هر جسمی آتشست ولیکن اگر صورت آتش ازو برخیزد
عین او باطل شود و چون حال اینست گوئیم که مصوّرات آنچه برخاستن صورت او ازو عین او
باطل شود عین او با صورت او وجود یافتست و صفت او مر ورا جوهریست نه عرضی اعنی که چیزی
نبودست ثابت العین تا مر ورا بدین صفت کرده آید چون آفتاب و دیگر کواکب و چون افلاک

پس مر ورا مصوّری لازم است
از بهر آنکه نه آبگینه به شیشه درست است

که جوهر او هنوز

که جوهر او اندر صورتهای خویش غرقه شدست و آنچه وجود جوهر او بظهور صورت او باشد مر جوهر او را
بی صورت او وجود نباشد چنانکه وجود جسم بوجود طول و عرض و عمق است و فعلی کزین جوهر بدین
صورتها همی آید و آن ازو انفعالست و تشکّل و تصوّر جز بدین صورتها که دارد نیاید پس لازم آید
که مرین جوهر را مخصّصی هست که مر ورا بدین صورت مخصّص کردست از بهر آنکه هر جوهری جسمست
و چون جوهر جسم که جملگی آن بدین سه صورت متّفق مخصّصست بچهار قسمت و هر قسمی از آن با آن صورت
پیشین یک صورت دیگر دارد کز هر یکی بدان صورت دوم که یافتست همی فعل آید بذات خویش
و انفعالی همی پذیرد از یار خویش که آن فعل و انفعال جز بدان صورت ازو و اندر و نیاید درست
شدست که مر هر قسمی را از اقسام این جوهر با صورت اوّلی او بدین صورتهای دوم مخصّصی مخصّص
کردست از بهر آنکه همه جسم نه آتشست و نه همه آبست و نه همه هواست و نه همه خاکست امّا فعلی
که از آتش همی آید بدان صورت که دارد چون برگرفتن اوست از هوا و خرنقی پذیرفتن اوست
از آب و جز آن و همچنین هوا بصورتیست از نرمی و گشادگی که بدان مر آتش را یاری دهد و مر آبرا
بجنباند و مر بخار را باز دارد از فرو شدن بدو و با آب تلخ و شور بتجربه اندر و خوش و گوارنده شود
و بشکلهای بسیار متشکّل شود اعنی بگردد بهر شکلی که اری از نبات و حیوان اندر آید و اندر تجویف
همه مجوفات بشکل جوف او شود و هیچ چیز را از متشکّلات از شکل او باز ندارد و هم اینست حال
دیگر اقسام جسم کز هر یکی بدان صورت که دارد هم فعلی همی آید و هم انفعال آنگاه گوئیم که جسم
با این صورتها که یافتست مخصوصست بانفعال و حقیقت انفعال پذیرفتن حرکت است پس لازم
آید بدلالت وجود این جوهر منفعل که مر مخصّص این جوهر را بدین خاصیت که یاد کردیم جوهری دیگر باشد

که آن جوهر مخصوص باشد بفعل و حقیقت فعل دادن حرکتست از فاعل مر منفعل را و حرکتی که جملگی جسم
بدان متحرّکست و آن انضمام علمست از همه حواشی خویش بر مرکز عالم که آن میانه فلکست
و شرح آن اندرین کتاب پیش ازین گفته شدست بر درستی این قول که اندر ایجاب این جوهر
متحرّک حرکت بخش این جسم کلّی را گفتیم گواهست و نیز آنچه بیشتر از مردمان ازین حرکت کلّی
که جملگی اجزای جسم بدان متحرّکست و بر مرکز بدان تکیه کردست غافلند و بر ایشان مشتبه شدست که محرّک
اشخاص جزوی از نبات و حیوان چیست و همی گویند که جنباننده این جزویات خدایست و اقوال
مختلف اندرین معنی بسیار شدست و هر که اندر شخص خویش بچشم بصیرت بنگرد مر ورا جلیّت او از
نخست بحرکتهای کلّیات عناصر متحرّک بیند اعنی آنچه آن خاکیست سوی مرکز همی گراید و آنچه ازو آبست
بخار ازو سوی هوا همی بر شود و آنچه آتشیست سوی حاشیت عالم همی گریزد و بخار اترا با خویشتن
همی برد و آنچه هواییست سوی کلّ خویشتن همی گراید آنگاه با این حرکات قسری که مر آنرا همی طبیعی گویند
و ما پیش ازین درست کردیم اندرین کتاب اندر قولی که بر حرکت گفتیم که آنچه مر ورا همی طبع گویند قسرست
بحقیقت مر شخص خویش را بجوانب مختلف متحرّک بیند بحرکت ارادی که آن شریفتر از حرکت طبیعیست
بداند که حرکت ارادی مر نفس راست از بهر آنکه چون نفس از شخص جدا شود مر شخص را حرکت ارادی
نماند و اجزای طبایع که مر آنرا همی نفس اندر شخص جمع داشت پراکنده شوند و چون بداند که این
حرکت شریفتر مر نفس راست بداند که حرکت اجزای عالم جسمی که آن قسریست از نفست از بهر آنکه
قهر بر مقهور جز بارادت مرید نیفتد و چون مرید نفس است درست شد که حرکت قسری مر طبایع را
ازوست و بدین شرح ظاهر شد که آن جوهر که بحرکت مخصّصست و انواع حرکت مر ورا نفست

و وجود این

و وجود این جوهر منفعل که جسمست بر وجود او دلیلست و اندر آفرینش پیداست که چون حیوان غذا پذیر آید
نبات غذا دهنده آمد و چون غذا پذیر پس از غذا دهنده بدید آمد لازم آید که حرکت پذیر پس
از محرّک بدید آمدست تأخیری شرفی یا زمانی یا هر دو و اختصاص این جوهر منفعل که جسمست بقبول حرکت
و تشکیل دلیلست بر اختصاص جوهر فاعل بتحریک و تشکیل از بهر آنکه تخصیص جوهر به پذیرفتن حرکت
و شکل از مخصّص او مر آنرا بدان بی ایجاد جوهری مخصّص بتحریک و تشکیل عبث باشد و باری سبحانه
از عبث بریست چنانکه گفت قوله **افحسبتم انما خلقناکم عبثا وانکم الینا لا
ترجعون** و دیگر جای گفت **وما خلقنا السماء والارض وما بینهما
لاعبین** و چون ظاهرست که حرکات اشخاص حیوان بنفس است لازم آید که نفس منبع الحرکات است
و حرکت مر نفس را صورتی جوهریست که اگر آن صورت مر ورا نباشد عین او باطل باشد چنانکه اندر صورت
آتش گفتیم پس گوئیم که اگر حرکت پذیر نباشد حرکت نباشد از بهر آنکه حرکت عرضیست که بردارنده
آن جسمست و اگر حرکت نباشد نفس نباشد و ازین دو مقدمه نتیجه آن آید که اگر جسم نباشد نفس
نباشد و بدین شرح ظاهر شد که علّت وجود نفس پیوستن اوست بجسم و تا نفس بجسم نه پیوندد مر ورا
وجود نباشد چنانکه پیش ازین گفتیم در این کتاب و چون ظاهرست که نفس منبع الحرکات است
و حقیقت حرکت فعل است اندر جسم نه اندر چیزی دیگر و اگر نفس نه محرّک باشد نه نفس باشد جسم که او
قابل الحرکاتست علّت تمامی نفس باشد و جسم بدین روی صورتی باشد از صورتهای نفس کز او
نفس جز بدان صورت این فعل که حرکتست نیاید همچنانکه هوا برین تقدیر صورتیست از صورتهای آتش
کز آتش فعل او که آن روشنی دادن و گرم کردنست جز بدین صورت که او هواست همی نیاید پس هوا

صورتیست از صورتهای آتش و هر یکی از طبایع نیز صورتی دارد از بار خویش پس آن صورت ذاتی
خویش بینی که همچنانکه هوا از ذات خویش صورتی دارد بنرمی و رقت هوا نیز از آتش و آب و خاک
صورتها دارد بجای دادن مر اشخاص خاکی را و جنبانیدن مر آتش را و براه دادن مر روشنی و گرمی او را
اندر خویشتن که اگر این دیگر اجسام نباشد از هوا این فعل اندر ایشان و اندر و بدیشان همی آید نیاید
پس ظاهر کردیم که بدین روی مر طبایع را از یکدیگر صورتهاست و جسم مر نفس را صورتست و باغاز
این قول گفتیم که آنچه ازو بصورتی فعلی آید که جز بدان صورت آن فعل ازو نیاید مر و را مخصص واجب آید
و چون حال اینست که نفس جوهریست و حرکت ازو جز اندر جسم پدید نیاید واجب آید که مخصص
نفس جز یک مخصص جسم باشد بقبول حرکت و مر آن مخصص را بذات خویش اختصاصی نباشد
البته و آنچه مر و را بصورتی اختصاصی نباشد گر آن نتواند گذشتن مر و را صورت نباشد و آنچه
مر و را صورت نباشد معلوم نباشد پس بدین مقدمات که یاد کردیم درست شد که مر مبدع
حق را صورت نیست و او معلوم نیست بطریق اثبات حق محض و بس و دلیل بر درستی
این قول آنست که فعل باری که او مخصص نفس و جسمست اندر جسم نیست و آنچه فعل او اندر جسم نباشد
مر و را حرکت نباشد و آنچه مر و را عرضی نباشد از اعراض و نه حرکت و نه صورت کزو بفعل آید او
جوهر نباشد پس باری سبحانه و تعالی جوهر نیست بل مجوهر الجواهر است ازیرا که درست کردیم که جواهر
بصورتهای خویش کز ایشان بفعل آید مخصوص اند از مخصصی که مر ایشان را مخصوص کرد است بدان
و مر آنرا خود صورتی و مخصصی نیست و نیز عقل جز فاعل را و منفعل را چیزی نداند و فاعل ینبوع الحرکاتست
و منفعل قابل الحرکاتست ازیرا که حرکت فعلست پس نفس جز بپرورش بسیار و زکیت و تصفیت کی از

عقل باید

عقل باید باثبات مبدع حق نرسد و نتواند تصور کردن که آنچه او نه متحرک باشد و نه محرک و نه ساکن
حی باشد و آنچه علم توحید برتر از همه علومست و مر نفس را جز بکردن داد مر علمای دین حق را و بتدریج
بدین مرتبها بر آمدن بدین علم رسیدن نیست و این کاری دشوارست مگر بر نفوس که بعنایت الهی
مخصوص شوند و علت اختصاص نفس بدین عنایت صبر او باشد بر آموختن و متابعت علما چنانکه
خدای تعالی همیگوید قوله **وَاستعینوا بالصبر والصلوة وانها لکبیرة الا علی**
الخاشعین و عقلا دانند که حقیقت نماز متابعت امام باشد که او بعلم پیش از قوم باشد و بیشتر
از مردمان مشرک شده اند یعنی با خدای انبازی گرفته اند بدانچه مر خدای را بصفت مبدعات و مخصصات
او همی دانند و چون کسی از علم توحید بحق سخن گوید و صفات نفسانی و جسمانی را ازو نفی کند
مر او را منکر شوند و منکر پندارند و اگر گوید خدای بصفت عقلست دانا و بصفت نفس است
جنباننده و صورت گر اجسام بدان بگروند و دل بدان خوش دارند و این چیزی نباشد مگر مر
مخلوقات و مبدعات را با خدای انبازی دادن و این شرک باشد و مرین گروه را همی خواهد
خدای تعالی بدین قول که همیگوید قوله **ذلکم بانه اذا دعی الله وحده کفرتم**
وان یشرک به تؤمنوا فالحکم لله العلی الکبیر و این خواستیم که بیان
کنیم اندرین قول بجدا کردن مخصص از مخصص و لله الحمد **قول بیست و چهارم اندر**
معانی بود و هست و باشد بود نامیست که بر و فتد بر چیزی که حال او گذشته باشد
و زمان او گذشته چنانکه گوییم سقراط بود و دی و پری و پار و پیرار بود و هست نامیست که بر و فتد
بر چیزی که حال او حاصل باشد چنانکه گوییم احمد هست و امروز و امسال هست و باشد نامیست

که بر وقتِ بر چیزی که همی بحال هستی خواهد آمد چنانکه گوییم مر محمد را فرزندی باشد و فردا روزی باشد
پس بود و باشد بر چیزهائی او فتد که حال او گردنده باشد و گشته باشد و هست نامی مشترک است میانِ
چیزهایِ ثابت الحال و زایل الحال و انچه حالِ او گردنده است جز جسم چیزی نیست که او بزیر زمانست و چیزهای
جسمانی و همه چیزها از او در او راه باشد همی اندر آیند و بر خطا هست همی گذرند و بدرگاه و مجرای بود همی بیرون
شوند و شکی نیست اندر آن که هر چه بود است بر هست گذشت و بسبب گشتنِ حال مر او را همی بود گویند
چنانکه گویند فلان بود و پیش از آن که نام بود بر او فتد بگشتنِ حالِ حاضر او هست بود و تا اندر
منزلتِ هستی نیامد بمنزلتِ بود نرسید و چون بهستی نرسیده بود آن چیز اندر محلِ باشد بود بدانچه بودنی
بود و انچه مر او را اندر محل باشد بود است موجود نیست مگر بحدِ امکان چنانکه گوییم مرین درخت را باری
باشد و انچه بود پیش او اندر حدِ امکان باشد بهستی نتواند آمدن مگر بآرنده که آن هست باشد اعنی
وجودِ او واجب باشد نه ممکن اعنی بودنی نباشد تا مر آن چیز را که اندر محلِ باشد است بمحلِ هستی
آرد تا چون حالِ گردنده بر او بگذرد از حیزِ هستی سوی محلِ بود شود و آن هست که او واجب
الوجود باشد مر ممکن الوجود را واجب الوجود گرداند اگر او از محلِ امکان الوجود اندر حیزِ
وجوب الوجود آمده باشد بمحلِ امتناع الوجود رسد بر مثالِ مرغی که امروز هست و واجب الوجود است
و مر مرغی دیگر را که اندر خایه هست و بمنزلتِ ممکن الوجود است همی اندر حیزِ هست آرد که آن
وجوب الوجود است لاجرم آن مرغ بآخرِ کارِ خویش اندر محلِ بود شود و ممتنع الوجود گردد از بهر آنکه
آن مرغ نیز از محلِ امکان الوجود اندر منزلتِ وجوب الوجود آمده بود چنانکه گفتیم و اگر آن چیز که ممکن
الوجود را همی واجب الوجود گرداند از محلِ ممکن الوجود اندر منزلتِ واجب الوجود نیامده است

روا نیست

روا نیست که او ممتنع الوجود شود البته و بر او حکم بود بحقیقت نیفتد چنانکه حکم باشد نیز بر او نیفتادست
از بهر آنکه این دو حال اعنی بود و باشد بر دو طرفِ هست ایستاده اند و بدین شرح ظاهر شد
که انچه بود است بر هستی گذشتست و آن در باشد اندر آمدست و بگشتنِ حالِ هستی از او نام
بود بر او اوفتادست و از او جز حدیثی نماندست و ذاتِ او حدیثی گشته است چنانکه خدای تعالی
همی گوید قوله فجعلناهم احادیث ومزقناهم کل ممزق ان فی ذلک لآیات
لکل صبار شکور و انچه امروز اندر محلِ باشد نیستست پس همه بودها نیست بودست
و هست شدست و چون هستی از او بگذشتست نامِ بود بر او او فتادست و نامِ نیست
بر عینی نیفتد مگر باضافت بچیزی که آن هستست چنانکه گوییم فردا نیست و این نفیِ زمانِ
ناآمدست بثباتِ زمانِ حاضر که امروزست و اضافتِ آن غایب بدین که اندر محلِ هستست
و اگر این حاضر نبودی آن غایب که او نیستست نام نیافتی پس هستی چگونه یافتی و
نامِ نیست افتاده بر جوهری و عینی که حالِ او گشته نیست ناسزاوار شود مر نامِ بود را و بودنی
نیست ناسزاوار شود مر نامِ باشد را و این نام اعنی نیست نیفتد مگر بر جوهری که مر او را اضافت
کند بزمانی و حالِ حاضری و این نام بر جسمانیات جز بر سبیلِ مجاز نیفتد از بهر آنکه هست مر
چیزِ جسمانی را بسببِ حصولِ او گویند اندر اکنونی از اکنونها و هر اکنونی زمانی حاضرست و نقطه
نامتجزیست و نهایتِ زمانِ گذشتست و آغازِ زمانِ آینده است و زمانِ گذشته همه اکنونها
بودست و همه بر نقطهٔ هست گذشته است و از و در باشد اندر آمدست پس پیدا شد که هستِ جسمانی
که او اندر زیرِ نقطهٔ اکنون است از نیست آمدست اعنی اندر محلِ باشد بودست و چون نقطه

اکنون که زد بود شود و مر و را نیز هست گویند و هم بوده و هم باشد بر دو طرف هستند و بر دو
چون اضافت ایشان بهست کرده شود نیست آیند پس ظاهر کردیم که هست جسمانی از
نیست آمدست و همی نیست شود بشتاب بدانچه بدین نقطهٔ نامتجزی که او اکنونست گذرنده است
وانچه از نیستی بهستی آمد مر و را هست کننده لازم آید که او از محل باشد و مکان اندر هستی و
وجوب بیامده باشد چنانکه اندر هستی مرغ و هست کردن او گفتیم مر آن مرغ را که اندر خایه
اندر محل امکانست از بهر آنکه اگر هست کننده باشد که هست اندر محل بوده باشد اعنی روزی
ممکن الوجود بوده باشد و مر و را نیز هست کننده باید که از محل باشد سوی حیز هست بیرون
آورده باشدش پس درست کردیم که مر جسم را که حال هستی بر وی همی گذرد و بوده همی شود
و اندر منزلت هستی از محل باشد همی آید هست کننده هست که او نه جسمست و چون نه جسمست
اندر محل باشد نبودست و چون اندر محل باشد نبودست اندر منزلت بود نشود البته بدانچه
هستی ازو نگذرد از بهر آنکه بوده نشدست چون چیزهای جسمانی بلکه هستیست ابد الآبدین و
دهر الداهرین انگاه گوئیم که چون درست کردیم که هر بوده اندر محل هست بودست و اندر
حیز هستی از محل باشد آمده هست و امروز هم این حال موجودست که انچه اندر محل هست اندر منزلت
امکان هست وانچه اندر منزلت امکان باشد حد آن باشد که روا باشد که هست شود و روا باشد
که هست نشود از بهر آنکه ممکن الوجود میانجی باشد میان هستی و نیستی که او را وجوب و امتناع
گویند منطقیان بر مثال درختی که اندر دانهٔ خرما بحد امکان باشد که اگر مر و را بخاک و آب سپارند
چنانکه بباید ازو درختی بیاید و اگر اشتری مر و را بخورد آن از او بوجود نیاید نه چون درختی که

حاصل است

حاصل است و واجب الوجودست و از بهر آن چنین است که ممکن الوجود اندر حد قوتست و
انچه اندر قوت باشد آمدن او از آن قوت بفعل خویش بواجب الوجودی باشد که مر و را حوادث
و ناخواست باشد وانچه بیرون آمدن او از حد قوت که آن امکان الوجودست بحد فعل
که او وجوب الوجودست بچیزی دیگر متعلق باشد که مر او را دو فعل متضاد باشد چون خواست
و ناخواست و نفی و اثبات و ایجاد و اعدام سزاوار باشد که گوئیم او میانجیست میان وجود
و عدم وانچه بودش او گذشت اندر زمان حاضر نیست وانچه از جسمانیات واجب الوجودست
چون مر حال حاضر او را هیچ ثباتی نیست و اکنونها بر وی پس یکدیگر رونده است بشتاب و هر اکنونی
که از هست بود همی شود هستیهای او همه بوده همی شوند و بوده نیز نیستست چنانکه شرح آن پیش
ازین گفتیم و هر اکنونی که آن نام جزو زمانست چیزی نیست مگر حال حاضر جسم و بی ثباتی او
بدانست که جسم متحول الاحوالست و تحریک کلی بر و مستولیست بدانچه ایجاد او از نیست بودست
و اجزای او مقهورست و دلیل بر مقهوری جسم آنست که همه یک جوهرست و اجزای او همه اندر
مکانهای مختلف ایستاده اند به سبب طبایع مختلف که یافته اند چنانکه طبع بعضی از جسم گرم
و خشکست و بر حاشیت عالم ایستاده است و طبع بعضی ازو سرد و خشکست و اندر مرکز عالم ایستاده است
و قسمهای دیگر از آن نیز بحکم آن طبایع که یافته اند اندر محلهای سزاوار خویش ایستاده اند و چه برهان
که جزوهای هر قسمی ازین اقسام با آنکه همه بر یک طبعست اندر محلهای مختلف او فتاده اند چنانکه از آتش
که او گرم و خشکست و همگی او مر حاشیت عالم را همی جوید تا از مرکز عالم همی گریزد بعضی بر سطح بیرونست
از کرهٔ خویش که آن همی دایرهٔ هوا را بساود و بعضی ازو اندرین دو میانه است و محلهای ایشان

مر فلک را بساود و بعضی اندر سطح اندرونست
از کرهٔ خویش که آن همی ح

مختلفست و جزوهای آتش همه بیک طبعند و حرکت جزوهائی که طبع ایشان یکی باشد سوی محلهای
مختلف نباشد و اندر محلهای مختلف جز بقهر قاهری نایستند و چون مقهوری جسم ثابت کردیم
لازم آید که حال او متحول باشد بخاصه چون وجود او از اصل تحویل بودست از حال نیستی
بحال هستی و از حال بی صورتی بحال صورت پس بدین شرح ظاهر کردیم که همه جسمانیات هستیهااند
که نیستی آن بر دو طرف ایستاده است چنین که همی بینیم که حال حاضر را آن همی گذرد و بوده همی شود
و این حال جزوی که بر جسمانیات گذرنده است و هر نابوده هست همی شود و از آن هستی بوده
همی شود بگذشتن حال حاضر بر وی که آن اکنون نامست دلیلست بر آنکه همچنین بودست حال
کلی جسم اعنی واجب آید که جسم بکلیت خویش با غاز بودش اندر اکنونی اوفتادست که پیش
از آن مر ورا اکنونی نبودست و آن آغاز آمدن او بودست بکلیت خویش از محل باشد بر
هست نامر جزویات او را امروز حال اینست که همی بینیم و گفتیم اعنی که هرچه همی بودش باید از
جزویات با غاز اندر اکنون نخستین اوفتد تا اکنونها بزیادت پذیرفتن و بالیدن او پس
از آنکه اکنون نخستین بر گذشتن گیرد و چون درست کردیم که جسم بکلیت خویش از محل باشد اندر
حیز هست آمدست ناچار سوی بود همی بیرون خواهد شدن و نیست شود در رفتن جزویات او
برین منهاج بر درستی این قول برهانست و نیز ظاهر شد بدین که این هست که نیستش بر دو طرف
او ایستاده است اندرین محل بذات خویش بپا مدست از بهر آنکه چیز از نیستی بهستی جز بفعل فاعل نیاید
و چون درست کردیم که این هست هست نبود روا نباشد که مر ورا که بذات هستی ندارد فعل باشد
پس مر جسم را هست کننده لازمست که او واجب الوجودست ابد الآبدین نه بودنی که شاید گفتن

مر ورا که نه بود البته از بهر آنکه درست کردیم که بودنی همه بوده است و چون موجد جسم بودنی
نبوده است روا نیست که گوییم او همیشه بودست پیش ازین مگر بر سبیل مجاز بحکم این احوال ظاهر
که بر ما همی گذرد اما بحقیقت نه و چون این حال ظاهرست و آنچه بودست از جسمانیات بر هستی
گذشتست و بگذشتن اکنونها برو نام بود بر او افتادست و نام هستی از و بر خاستست و اکنون بحال حاضرست
و گذرنده است بر اجسام و آن جزو نامتجزی زمانست لازم آید که موجد این جوهر حال گردنده بهستی آینده
و سوی بود بیرون شونده اندر زمان نیست بلکه زمان که او گذشتن حال جسمست با یجاد او مر این
جوهر حال گردنده و صورت پذیرنده را موجد شدست و آن موجد الاجسام هستست ابد الآبدین و
پس نه مر نام باشد را سوی او راهست تا گوییم ازین سپس باشد و نه مر نام بودن را تا گوییم پیش ازین
بود و آنچه برو گفته شود ازین دو نام بحکم این جوهر حال گردنده همی گفته شود که جسمست و ما اندرو
غرقیم چنانکه گوییم خدای تعالی پیش از آنکه این عالم را بیافریده بود و پس از آنکه این عالم بر خیزد
باشد نه بینی که آنچه نام باشد همی بحقیقت بر او افتد بودنیست و اندر حد امکانست چنانکه گوییم تا دو
ماه انگور باشد یا جز آن و آن چیزی باشد که هستی ندارد و چون همی دانیم که خدای تعالی هست
آن لفظ که گوییم او تعالی پس ازین باشد جز بسبب گشتن حال عالم بر عالم بر خدای همی نیفتد و بدین
قول همی آن نخواهیم که او سبحانه بودنیست تا بباشد و چون این قول درستست لفظ باشد مر و تعالی
حد بحقیقت آینده نیست و آنچه آن در باشد اندر نیاید در هستی بگذرد مر ورا بوده نگویند چنانکه
بیان آن کردیم پس پیدا آمد که روا نیست گفتن که خدای بود جز بر سبیل مجاز و عادت گفتار عامه
که قرآن بر آن رفتست و چون این حال مقررست گوییم که چون درست کردیم که هر بوده هست بودست

ونقطهٔ اکنونها بر و گذشت تا امروز او را همی گوییم بودست چنین که همی گوییم سقراط بودست یا این
عالم پیش ازین ساعت که ما اندر وییم بودست و روا نیست که آنچه اکنونها بر و بگذشتن حال او نگذشته
باشد مر و را بوده گویند لازم آید که آغاز اکنونها جملگی اکنونی بوده است که پیش از آن هیچ اکنونی
نبودست البته و این جوهر حال گردنده که جسمست اندر اکنونی حاصل شدست که مر آن اکنون را
هیچ گذشتگی نبودست البته و آن اکنون نخستین که آغاز حرکت مکانی از و بودست آغاز و ابتدای
زمانی بودست که گذشت و این اکنون که ما اندر وییم انجام زمان گذشت ملکه زمان
جز گذشته خود چیزی نیست و نا آمده از و خود چیزی نیست و زمان بر مثال خطیست و هر اکنونی
از و بر مثال نقطه است و ترکیب زمان از اکنونها متواترست چنانکه ترکیب خط از نقطهاست
و آغاز و انجام خط دو نقطه است یکی آنکه شونده خط از و گذشت و دیگر آنکه شونده خط بر و بایستادست
و از زمان چیزی هست نیست مگر آن نقطه نامنجزی که نام او اکنونست مر حاضران او را چنانکه
از خط چیزی اندر گذار نیست مگر آن نقطه که کشیدگی دارد که خط بر و توقف کردست و آنچه همی
نام بر او فتد از زمان بودنی عینی موجود نیست چنانکه خط ناکشیده عینی موجود نیست و چنانکه خط
جز کشیده و پرداخته نباشد زمان نیز جز کشیده نباشد و چنانکه اگر بر خط نقطها بیفزاید درازتر شود
اگر بر زمان اکنونها بیفزاید درازتر شود ولیکن نام بیفزاید همی بر چیز بودنی او فتد که او اندر محل امکانست
و نه اندر محل هستست و آنچه بودنی باشد ممکن الوجود باشد و ممکن الوجود میانجی باشد میان وجود
و عدم و اگر کسی گوید زمان ممکنست که نباشد مر او را گوییم بلی ولیکن آنچه بودش او ممکن باشد
نابودن او نیز ممکن باشد پس دعوی او بر انکار ما هیچ فضلی نیست و اگر گوید اندر وهم ثابتست

که پیش از

که پیش از بودش جسم که اکنونها سبب گشتن حالهای او بدید آمد مدت بود هرچند که گشتن احوال و
حرکات جسم پیموده نبود مامر و را گوییم هم هست حال خطی که بر جسم بکشد از نقطه تا بنقطه و مر آن خط
گویند چنین که می بینی و اگر کسی گوید که پیش ازین خط نیز جای خط کشیدن بوده است راست باشد
ولیکن مر آن خط را نتواند گفتن پس اگر پیش از وجود جسم اندر وهم همی آید که درنگی بود آن درنگ
واجب آید که مر چیزی بود و اگر چیزی نبود که مر و را درنگی بود واجب آید که آن درنگ کشیدگی بود
و واجب آید که آن آخر کشیدگی بدید آمدن جسم بود و اگر چنین بود واجب آید که مر آن کشیدگی را
که آخرش بدید آمدن جسم بود اولی بود که آغاز کشیدگی از و بود از بهر آنکه چیزی که لفظ تا بر او فتد
ناچار لفظ از پیش از آن بر واقع ده باشد چنانکه گوییم کشیدگی بود یا هست از فلان جای تا فلان
جای و این امتدادی باشد مکانی یا گوییم کشیدگی بود یا هست از فلان گاه تا فلان وقت و این
امتداد زمانی باشد اعنی حرکاتی باشد و البته امتدادی ثابت نشود تا مقطعی جز از مبدای و چون
احوال نیست اگر پیش از وجود جسم چیزی بود که مر و را درنگی بود اگر آن درنگ تا هنگام وجود جسم
بود واجب آید که آن چیز محدث بود از بهر آنکه آنچه مر مدت او را انجام باشد او را آغاز باشد و آنچه
مدت او را آغاز و انجام باشد محدث باشد پس اگر گوید آن چیز که مر و را مدت بود قدیم بود این
سخن محال باشد از بهر آنکه مدت کشیدگی باشد و کشیدگی جز از جائی تا بجائی یا از وقتی تا بوقتی
نباشد و چون چیزی قدیم باشد مر و را مدت لازم نیاید از بهر آنکه مر و را آغازی نباشد و چون
آغازش نباشد کشیدگی زمان لازم نیاید پس اگر گوید که روا باشد که چیزی نباشد و مدت باشد
محال گفته باشد از بهر آنکه مدت بقاست و بقا جز بقابلی که او جوهرست ثابت نشود و تا چیزی نباشد

مرور اندرست یا درنگ یا دهر نباشد البته چنانکه اگر جسم نباشد خط نباشد البته و چون گوید جسم گفته
باشد که نه خط و چنانکه به برخاستن جسم وجود خط برخیزد و اندر وهم اثری نماند بیر خاستن انچه
مدت مرور است نیز مدت برخیزد با انکه ظاهر کردیم که مدت اوکشیدگی باشد روا نیست که باشد
جز از جایی بجایی چون مکانی باشد و یا از گاهی تا بگاهی چون حرکاتی و او فاتی باشد و چون دهر
بی آغاز است روا نیست که اوکشیدگی باشد البته و چون کشیدگی نباشد ناهنگام نباشد و نه از
هنگام باشد پس ظاهر شد که انچه مرور امدت و دهر و جز آن همی گویند وجود و ثبوت جوهر است باقی
بذات خویش بی آغازی که مرورا بودست و انچه مر وجود او را آغازی باشد مر بقای او را اکشیدگی
نباشد البته از بهر انکه چنانکه گفتیم کشیدگی از آغازی باشد و اگر مر بقای ازلی را کشیدگی باشد
مرور ا آغازی لازم آید و اگر مر بقای او را آغازی نهاده شود از بهر آن نامدت ثابت شود
نام ازلی از و بیفتد و او محدث باشد و بدین شرح ظاهر کردیم که مر بقای ازلی را کشیدگی نیست
آنگاه گوییم که مادتهای مصورات جسمانی مقدمست بر مصورات آن تقدمی زمانی و اگر آن زمان
چه اندکست و عالم جسمی بکلیت خویش مصوری جسمیت بر مادتی و چیز صورت پذیر به پذیرفتن
صورت از حال بی صورتی بحال صورتی آید و گشتن حال او واجب آرد مر اکنونها را پس یکدیگر
و امروز حرکات اجسام که ترکیب عالم از آنست بطبایع ایشانست پس واجب آید که مبدع حق
مر جوهر جسم را با طبایع او بهم ابداع کردست اندر اکنونی که آن اکنون آغاز همه اکنونها بودست
و آن آغاز حرکت مکانی بودست که اقسام چهارگانه این جوهر بر آن طبایع که وجود ایشان بر آن
بود حرکت کردند و اندر محلهای خویش بدان طبایع که وجود بر آن یافتند بایستادند و آن آغاز

حرکت طبیعی

حرکت طبیعی بود که مرورا آن آغاز زمان واجب آید دانستن و بدین قول که گفتیم چون
مبدع حق مر اقسام جسم را با طبایع آن پدید آورد هر قسمتی از آن سوی مکان خویش حرکت
کرد همی خواهیم که جملگی جسم آمیخته پدید آمد بر یکدیگر با تضاد طبایع آن تا جزوها بحرکت اندر
افتادند و بعضی سوی مرکز شد از حواشی و بعضی سوی حواشی آمد از مرکز از بهر انکه مر جسم را جوهریت
و تمکن او وجود جز بترکیب مفردات طبایع بر هیولی ثابت شد و اگر آن هیولی جوهری معقول
بود مر اجزای او را بر یکدیگر فضل نبود و همی آن شایسته بود مر پذیرفتن طبایع متضاد را
و چون همی آن شایسته طبایع بود همچنین که امروزست گشتن مفردات طبایع اندر جسم
امروز بر درستی این قول گواست واجب آید که سردی و خشکی بر آن بعض افتاد از هیولی
که اکنون اندر مرکزست و با فتادن آن دو طبع مفرد و بر آن طبع بعض آن بعض سزاوار شد
که مرکز این دایره باشد و برجای خویش بایستد و سردی و تری بر آن بعض افتاد از ین جوهر
که بر تر از و بود و گرمی و تری بر آن که بر تر از و بود و گرمی و خشکی بر آن بعضی که بر تر از آن بود
بلکه بر تری و فروتری سبب پدید آمدن این طبع پدید آمدند اندرین جوهر که پذیرای آن بود و اشکال
افلاک و ستارگان پس از آن طبایع که اندر آن محل بر آن جواهر افتادند پدید آمدند و چون حالها
بر جوهر بگشت بدانچه شکل پذیرفت مر آن را مدتی زمانی لازم آید گفتن بتقدیر سبب حرکتی که اندر اقسام
جسم پدید آمد هم اندر محلهای خویش چنین که امروزست که جزوهای خاک بجملگی سوی مرکز عالم متحرکست
بطبع هر چند که عامه خلق مر آن را همی ساکن پندارند و از حاشیه عالم گریزنده است و جزوهای آب
بر جزوهای خاک تکیه کردست و همی بر و گراید بسوی مرکز و جزوهای هوا بر جزوهای آب تکیه کردست

وهمی گریزد طبع از فرو شدن باب چنانکه پیش ازین اندرین کتاب یاد کردیم و حرکات اندر طبایع
موجودست و از آغاز بدید آمدن حرکت اندر اقسام جسم سبب بدید آمدن طبایع اندر آن تا بهنگام
راست شدن صورت عالمی ناچار مدتی بود و حرکات طباعی این اقسام اندر مکانهای خویش
اجزای آن مدت بود هرچند که هنوز شب و روز نبود چنانکه اگر بر ما از زمان پاره بگذرد که مر فلک
وکواکب را اندر پاره زمان نه بینیم بتقدیر گوییم که این مدت چندین ساعت باشد از روز و مقدار
الاقدار حقیقت چندی آن ساعت را دانست چنانکه گفت قوله الله الذی خلق السموات
والارض وما بینهما فی ستة ایام ثم استوی علی العرش و بدید آوردن
صانع حکیم مرین اجسام را برین طبایع تحریک او بود مر از اسوی محلهای آن و آن تحریکی قسریست
هرچند که مر آنرا همی طبع گویند چنانکه پیش ازین شرح آنرا که اندر قولی که اندر حرکت گفتیم یاد کرده ایم
و برهان بر آنکه حرکات طبایع قسریست آنست که بردارنده مفردات اعنی گرمی و سردی و تری
و خشکی یک چیزست بی خلافی و حرکت اجزای او از جائی بجائی همی بسبب خلاف مفردات باشد
مر یکدیگر را و نیز طبایع متضاد در یک جوهر جز بقسر نپذیرد و جزوهای یک جوهر از جائی بجائی
جز بقهر حرکت نکنند پس گوییم که جوهر عالم بی صورت بود اندر آن اکنون نخستین تا امروز همی گوییم
آن جوهر جسم بود و از محل هستی بمحل بود که آمد بگشتن حال بر و و چون حال اینست درست شد
که بهستی نه هستی آمد و سوی نه هستی شد ولیکن نام آن محل که پیش از هستی داشت باشد بود و نام
آن محل که پس از هستی سوی او شده بود گشت هرچند که با این هر دو نام اعنی باشد و بود نیست
پس درست کردیم که هرچه حال او گردنده است و آن جسمست از نیست هست شده است و مر او را

هستی نه بحقیقت

هستی نه بحقیقت و آنچه حال او گردنده باشد اندر راه نیست شدن باشد و این عاقبت کار جسمست اما
چون این ممکن الوجود که عالمست از محل نابودگی که نام آن محل آنست واجب الوجود گشت اندر آن اکنون
نخستین پس از آن بگشتن حال سوی چنین بود و چنان بود بیرون شدن گرفت و همیشه اعنی همه
مدت خویش ایستادن او بر حال هستی بود هرچند که حال هستی بر و همی بگذرد و عقب آن حالی دیگر همی آید
که نام آن حال هستست و چون حال اینست و ما مر عالم را نه بدان همی موجود گوییم که او پیش ازین بودست
و نیز نه بدانست همی گوییمش که پس ازین همی خواهد بودن بلکه مر او را موجود بدان همی گوییم که او همیشه بمدت
خویش اندر زیر آن حال آینده است که آن اکنون نامست این حال دلیلست بر آنکه غرض صانع حکیم
از ایجاد این ممکن الوجود تحصیل جوهریست که آن واجب الوجود باشد و ایستادن عالم جسمی همیشه بر نقطه
وجوب وجود و آن نقطه اکنون است با بی قراری آن دلیلست بر آنکه حاصل از وجود ممکن الوجود
تحصیل واجب الوجودست جز او اکنون باید آنکه بدانیم که آن واجب الوجود که حصول او ازین ممکن
الوجود واجبست چیست پس گوییم که آن جوهریست که برین تیر پوشیده از آفرینش او همی مطلع شود
و آن نفس مردمست که اندر جسم حال گردنده همی بکمال خویش رسد بحکمت و علم چنانکه پیش ازین گفتیم
و چون مر سخن را بدین جای رسانیدیم مر محقق را نکته لطیف یاد کنیم نکته لطیف آنست که گوییم
معلوم کردیم که عالم جسمی پیش از آن که اندر آن وهلت نخستین موجود گشت ممکن الوجود بود و پس
از ایجاد موجد خویش واجب الوجود گشت اندر حال اول خویش و علت آمدن از محل امکان
بمحل وجوب آن بود که موجد او واجب الوجودست و مر او را خواستست و ممکن الوجود آن باشد
که وجود او روا باشد و نه وجود او نیز روا باشد ولیکن چون عالم موجود گشت بایجاد آن واجب الوجود بر

مُرید که او صانعِ عالمست حکیم ممکن الوجودی ازو برخاست اندر آن وهلتِ نخستین و گشتنِ حالِ
خویش رفتن گرفت سوی بودگی و همیشه اعنی اندر همه مدتِ خویش ثابت او بر آن نقطه بی قرارست
که او اکنون است و هستی او بدانست که بر زیر آن نقطه اندر آمدست و آنچه او با غاز ممکن الوجود
بوده باشد چنانکه عالم بودست پیش از ظهورِ خویش ایجاد و نه ایجاد برو روا بوده باشد و عالم
چنین بودست و چون واجب الوجود شود وجوب براو گذرنده باشد چنین که هستی نیز بر قراری
نقطهای اکنونها بر عالم گذرنده است واجب آید که برو اعدام و نه اعدام نیز روا باشد اما اعدام
بحکم زوالِ هستی ازو بگذشتنِ اکنونها بروی روا باشد و اما نه اعدام به تبدلِ حالِ هستی پس از
استحاله آن سوی بود بدیگر اکنون روا باشد و نیز چون علتِ امکان الوجود عالم آن بود که
موجد او مُرید بود و قادر بود و ارادت موجب وجودِ عالم بود و نه وجودِ عالم را بقدرت تعلق شود
از بهر آنکه تعلقِ نه وجود بعجز سزاوارتر از آن باشد که بقدرت باشد علتِ وجودِ عالم پیشتر از علتِ
نه وجودِ او بود از بهر آنکه علتِ وجود یک بهر از ارادت بود با یکی قدرت و علتِ نه وجود یک بهره
از ارادت بود اعنی ناخواستن و چون علتِ ایجاد و ایجابِ عالم قوی تر بود عالم واجب الوجود
و موجود گشت و امروز علتِ اعدامِ وجودِ عالم یکی آنست که هستی او برگذرنده است و دیگر آنست
که مُرید ثابتست و نه وجود عالم و آن اعدامِ اوست به ارادت متعلق است و علتِ نه اعدامِ عالم
و آن اثباتِ اوست دو است یکی آنست که بر اکنونی که آن حالِ حاضر عالمست پس از استحالتِ
خویش بدیگر اکنونی مُبدّلست و دیگر آنست که یک بهر از ارادت موجبست مر نه اعدام را بهیچگه
یک بهرش موجبست مر اعدام او را اعنی که مُرید آن باشد که خواهد چنین کند و خواهد چنین نکند

پس بدین روی

پس بدین روی روا باشد که عالم معدوم نشود چنانکه روا باشد که معدوم شود و آنچه بجدید امکان
موجود باشد هست و عالم اندر وقتی بدین صفتست از بهر آنکه مر وجود او را هیچ قراری نیست بدانچه
نقطهای اکنونها برو گذرنده است پس همیشه اعنی بهمه مدتِ خویش معدوم است و نه معدوم است همچنانکه
چون پیش از ظهور ممکن الوجود بود نه موجود بود و نه ناموجود بود و این فصل را تأمل باید کردن چه اندر
حقیقتِ این معانی بخاطرِ روشن و فکرتِ درست شاید رسیدن و لله الحمد

قول بیست و پنجم

اندر آنکه مردم اندرین عالم از کجا آمد و کجا شود

این قول آنست که غرض ما [illegible]
این کتاب آنست و ما را اندر بیانِ این قول حاجت بمقدماتی که جز بدان مقدمات نفسِ جوینده
این علم برین معنی مطلع نشود و آن آنست که گوئیم کجا که مر آنرا بتازی أین گویند لفظیست که برو فتد
بر جوهری اندر مکانی و بدانچه او اندر مکانی نیست نفتد و هر چه آن اندر چیزی پدید آید از چیزی دیگر پدید
آید چون پدید آمدنِ نور اندر عالم از قرصِ آفتاب و پدید آمدنِ تری اندر خاک از آب و جز آن از
چیزهائی که پدید آید اندر چیزها و هر چه آن پدید آید از چیزی بمحلِ جزوی باشد از آن چیز از بهر آنکه نام
لفظِ از که مر آنرا بتازی مِن گویند دلیلست بر بعضی و جزوی از کل چنانکه گوئیم خاک از جسمست
بدانچه جزویست ازو و هر چه آن از چیزی پدید آمد نیز اندر چیزی پدید آید و این قول بر عکسِ آن مقدمات
چنانکه چون نور که از آفتاب پدید آید اندر زمین همی پدید آید و چیزهائی که قابل نورست و چون
حال اینست واجب آید که آنچه نه از چیزی پدید آید ناچاره نه در چیزی پدید آید چون پدید آمدنِ
جوهر عقل و نفس که مبدعات اند نه از چیزند و نه اندر چیزند و نتیجه ازین مقدمات این آید که اگر
جسم اندر مکانست و مکان چیزیست جسم از چیزی پدید آمدست و چون از چیزی پدید آمدست

از جائی آمدست که آن جای ازو خالی شدست از بهر آنکه اگر امروز اندر مکانست از مکانی دیگر
آمدست و آنچه مکانی ازو پر شود از مکانی بیرون نیاید تا مر مکان او را امکان گیری دیگر بتعاقب
وتبدل نگاه ندارد چنانکه نقطه از آن هوا که اندر شیشه تنگ سار بیست که مر ورا آبی ژرف فرو
بری بیرون نشود تا نقطهٔ آب اندرو نیاید که مر جای او را نگاه دارد و نیز قطرهٔ آب برو فرو نشود
تا میل گوهر آب سوی مرکز و سزاوارتری آن بدان محل از هوا تا هم آن مقدار مساحت هوا ازو بیرون
نشود و چون هوا از شیشه همی بر نتواند آمدن آب بدو فرو نتواند شدن و هوا بزیر آب نایستد بخلاف
آنچه موضع ارکان عالم بر آنست پس واجب آید که اگر بدین جای که امروز عالمست مکانی خالی بودست
و این عالم اندرو آمدست چنانکه گروهی گفتند این جسم از جای دیگر آمدست و مر آنجای پیشین خویش را
خالی کردست تا مرین جای را پر کردست از بهر آنکه ما همی بینیم که هر چه مر جای را همی پر کند جای دیگر ازو
خالی شود اندرین عالم و جسمی دیگر مر آن جای او را همی بگیرد و اگر جای او را دیگر جسمی بگیرد او از آن
جای بیرون نیاید چنانکه گفتیم از بیرون نا آمدن هوا از شیشه چون چیز دیگر جای او را همی بگیرد و اگر
چنین بودست که این عالم از جای دیگر آمدست واجب آید که مر آن جای را که این جسم کلی ازو بیرون
شدست جسمی دیگر نگاه داشتست که اگر نه چنین بودی این جسم از آن جای پیشین خویش بیرون نتوانستی
آمدن چنانکه گفتیم اندر مثال شیشه و آب آنگاه اگر چنین بودست آن جسم که مر جای نخستین این عالم را
بگرفتست نیز مر جای خویش را خالی کردست و اگر چنین باشد واجب آید که اجسام نامتناهی باشد
یا یکی جسم جز اندر مکانی باشد تا مکان آن جسم منتقل اوّلی را بگیرد و این هر دو محالست یا دو جسم
مر جایهای یکدیگر را بتبادل گرفته اند یعنی اندرین مکان که امروز عالمست جسمی بودست که چون

این جسم

این جسم اندرین جای آمد و جای خویش را خالی کرد آن جسم که اندرین مکان بود اندر آن مکان
پیشین این جسم شد بر مثال قطرهٔ آب که از دریا بشیشه در شود و کلّ آب بکمتر شود و همان مقدار
هوا از آن شیشه بیرون آید و جای آن آب بگیرد و اگر چنین باشد خود مکان خالی ثابت نشود
و چون حال اینست و جسم متناهیست روا نیست که عالم اندر مکانی خالی آمدست بلکه مکان او عظم
اوست و نیز اگر جسم اندر مکان آمدست لازم آید که مکان اندر جسم بیامدست و آنچه اندر چیزی
بیاید از چیزی بیاید پس مکان نه از چیزی بود و چون مکان نه از چیزی بود و جسم اندرو باشد
و مقدمه اینست که آنچه اندر نه چیزی آید نه از چیزی آمده باشد و آنچه از چیزی آید واجب آید که اندر
چیزی آید پس لازم آید که جسم اندر چیزی نیست بلکه اندر عظم خویشست چنانکه گفتیم آنگاه گوییم
که آنچه اندر چیزی پدید آید یا جوهر باشد یا عرض و جوهر بدو قسمتست یا کثیفست یا لطیفست
کثیف جسمست که مر ورا اجزاست و لطیف نفست که بسیطست بی جزو و آنچه پدید آید از جسم اندر
چیزی پدید نیاید تا از اصل او مقدار عظم او نقصان نشود و چیزی نیز اندر جسم نیفزاید تا همان
مقدار از دیگر جسمی کم نشود و چون حال اینست و این مقدمه درستست بر عکس این قول چنان
آید که آنچه پدید آید از جوهری لطیف بی عظم اندر چیزی دیگر به پدید آمدن او از اصل او چیزی
نقصان نشود و چون حال اینست و ترکیب مردم اندرین عالم ازین دو جوهرست واجب آید
که بظهور هر مردی از کلّ جسم بدان قدر که جسد مردست کم شدست و از کلّ نفس بظهور نفوس
مردم چیزی نقصان نشدست البته و دیگر مقدمات که ما را اندر اظهار دین بدان حاجتست
آنست که گوییم چیزی اندر چیزی پدید نیاید تا میان ایشان مخالفت نباشد البته چنانکه سفیدی

اندر سیاهی پدید آید و اندر سپیدی پدید نیاید و گرمی اندر سردی پدید آید و اندر گرمی پدید نیاید
و چیزی که از چیزی باشد جزوی باشد از و اگر از اصل او بسبب ظهور او اندر مخالف او نقصانی شود
یا نشود و چون چیزی اندر مخالف خویش پدید آید اگر پدید آینده فاعل باشد ناچار مخالف او
منفعل باشد چنانکه قیاس آن گفتیم و روا نیست که پدید آینده جز فاعل باشد از بهر آنکه پدید آمدن
فعلست و فعل مر فاعل را باشد و منفعل از فاعل مر صفات جوهری او را بعرض بپذیرد چنانکه جسد
مردم مر آنچه نفس فا[illegible] بدو پیوستست فعل عرضی را پذیرفته است و میان دو مخالف تکلیف
مکلفی قادر الفت نباشد البته و اگر کسی گوید که میان مخالفان اندر طبایع الفت طبیعت است مر او را
گوییم که پیش ازین بیانی کردیم که آنچه مر او را همی طبع گویند قسرست و اکنون بر تقویت آن قول گوییم که
گرمی با خشکی اندر جوهر آتش مؤتلفانند و این ائتلاف مر ایشان را بقهرست نه بطبع و برهان بر درستی
این قول آنست که گوییم گرمی با سردی ضدانند بی شکی اگر الفت خشکی با یکی ازین دو ضد به طبیعتست
واجب آید که الفت او با آن دیگر ضد بقهر باشد و روا نباشد که یک چیز با دو ضد بطبع موافق باشد
اعنی اگر طبع خشکی موافق گرمی باشد لازم آید که مخالف سردی باشد که ضد موافق اوست
و ضد موافق چیز ضد چیز باشد و چون درست کردیم که ائتلاف خشکی با سردی بقهرست لازم
آید که ائتلاف او با ضد سردی که آن گرمیست نیز نه بطبع باشد از بهر آنکه ساختن خشکی با سردی
اندر خاک همان ساختنیست که مر خشکی راست با گرمی اندر آتش بی هیچ تفاوتی پس اگر خصم ما
گوید که درست کردی که ساختن خشکی با سردی بقهرست اقرار کرده باشی که ساختن خشکی با گرمی
بطبیعت از بهر آنکه گرمی ضد سردیست و هرچه با ضدی بقهر سازد با دیگر ضد بطبع سازد اما او را

گوییم کزین چهار مفردات دو ضدانند چون گرمی و سردی و چون تری و خشکی و دو مخالفانند چون
گرمی با خشکی و چون سردی با تری و دعوی تو اندر ائتلاف ایشان بطبع بر اقتضاییست بی برهان
و چون بر آن اقتضا همی رویم برهان همی درست شود که آن اقتضا درست شدست چنانکه ظاهر کردیم
و گفتیم که اگر ائتلاف خشکی با گرمی بطبیعت لازم آید که ائتلاف او با سردی بقهرست و این برهان همی باطل
کند مر آن اقتضا را و چون برین قول منطقی لازم آمد که ائتلاف خشکی با سردی بقهرست اگر مرین قول را
بعکس گوییم که اندر ائتلاف سردی با خشکی بطبیعت لازم آید که ائتلاف خشکی با گرمی بقهر باشد همان
حکم واجب آید برین مقدمات شرطی پس درست کردیم که ائتلاف میان مفردات طبایع اندر اقسام
جسم بقهرست نه بطبع البته آنگاه گوییم که مر مکلفی را که میان دو مخالف الفت تواند دادن اندر فراز آوردن
ایشان بهم غرضی باشد که آن غرض مر او را جز بتألیف میان این دو مخالف حاصل نشود چنانکه چون
خواست که دو جوهر باشد یکی از وی محاط چون خاک و دیگر محیط چون آتش اندر یکی از آن مر خشکی را با سردی
الفت داد و اندر دیگری از آن مر خشکی را با گرمی الفت داد تا چون این دو ضد اعنی گرمی و سردی
از یکدیگر دور شدند این یک میانجی مر ایشان را فراز هم کشید و یکی محاط گشت چون خاک و دیگر محیط گشت
چون آتش آنگاه گوییم که غرض مؤلف از تألیف میان این دو جوهر از سه روی بیرون نباشد
یا آن باشد که خواهد که مر هر یکی را ازین دو مخالف بهتر از آن کند که هستند یا خواهد که هر یکی بر حال خویش
بمانند یا خواهد که هر یکی خسیس‌تر از آن شود که هستند و چون همی بینیم که این جوهر محسوس که جسمست بدین
تألیف جمال و بها گیرد و رونق و حرکات یافتست و پیش ازین تألیف مر او را این معنیها نبودست
ظاهر شدست که غرض [illegible] مؤلف نه آنست تا هر یکی ازین دو جوهر بر حال خویش بمانند و نیز نه آنست

لیکن این تصور مر نفس را حاصل نیافته را بدان همی اوفتد که او همیشه مر جسد خویش را و چیزهای معنی را
اندر میان هوا دیدست و حکایش چنانست که هوا جسمی نیست بلکه مکانی نیست تا چون بشنود
که بیرون ازین عالم جسم نیست و مکان نیست ولیکن جوهری هست و جوهری که جز مکان و
جسمست نفس است ظنش او فتد که نفس جسمست و عالم اندر جوف اوست چنانکه ظنش چنانست که
بیرون ازین عالم گشادگیست و هوای فراخ و اگر نه آنست که این ظن مردم را بدان همی او فتد
که نابوده مر جسد خویش را که آن نزدیکتر جسمی بود بدو و اندر میان هوا دیده چرا همی ظن نبرد که بیرون ازین
عالم خاک یا آبست یا آتشست که هر یکی ازین سه قسم جسم نیز همی خواهرانند مر هوا را و هر کرا گویند
بیرون ازین عالم خلاست اعنی جای تهیست بپذیرد و ظنش اندر معنی این نام سوی هوا شتابد
و همی ننگرد که چون هوا یک جزوست از اجزای این جسم کلی بودن افلاک یا آنچه اندرو است اندر میان
هوا سزاوارتر از آن نیست که بودن آنست اندر جزوی دیگر از اجزای عالم چون آب و آتش و جز آن
پس چرا همی روا ندارد که بیرون از افلاک آب باشد و روا دارد که هوا باشد اگر نه آنست که علت
تصور او مرین حال را یافتن اوست همیشه مر جسد خویش را اندر میان هوا نه اندر میان خاک
یا آب و چون مرین حال را تقریر کردیم گوییم که صورت جسد مردم بر عکس صورت عالمست اعنی که آنچه
اندر صورت عالم زبرست اندر جسد مردم زیرست و آنچه اندر جسد مردم بمیانه اوست اندر جسد
عالم بکرانه اوست نه بینی که ساق پای مردم که فروتر جایی از جسد اوست منسوبست بزحل که برتر
جاییست از افلاک و چون حال اینست و جای نفس جزوی اندر جسد مردم دلست که اندر میانه
ترکیب اوست و عنایتهای دل از میانه جسد با طراف و حواشی او همی رسد و همی بینیم که عنایتهای

نفس کلی اندر میانه این عالم که آن مرکز اوست آینده است و پیدا شدست که این آثار و عنایتها
اندرین جوف از طرف و حاشیت عالم همی آید از راه اجرام علوی و همچنین نیز بزرگتر عنایتی
از عنایتهای نفس کلی آنست که بآفتاب پیوستست که او اندر میانه افلاکست اعنی که فلک چهارم
که آفتاب اندروست میانه است از هفت فلک و فواید از و بدیگر کواکب رسیده است چنانکه بزرگتر
عنایتی از نفس جزوی اندر ترکیب مردم که آن عالم جزویست آنست که بدل مردم پیوستست که اندر
میانه این ترکیبست و فواید از و بدیگر اعضای رئیسه که مدبّران جسدند رسیدست ولیکن فواید
اندر عالم خرد که جسد مردمست از میانه بکرانها شود و فواید اندر عالم بزرگ از حواشی و کرانهای او
همی بمیانه آید بر عکس یکدیگر چنانکه گفتیم آنگاه گوییم اندر استواری این قول که آثار فعل از حرکت دایم
اندر اجزایی که ازین جسم کلی بر حواشیست و دوری آن از انفعال و آثار انفعال و سکون اندر
اجزایی کزین جسم کلی اندر مرکزست و از حواشی دورست و دور ماندن او از فعل و حرکت نیز گواهان
عدلند بر آنکه فاعل این جسم کلی بر حواشی اوست تا آنچه ازین جسم بدو نزدیکترست فعل مر و راست
و آنچه ازو دورترست فعل پذیر اوست و هر چند که بیرون ازین عالم جای نیست البته و آن معنی
که مر او را همی بیرون ازین عالم گوییم بجایی نیست ازین عالم از بهر آن که آنچه از جسم بجایی باشد او نیز
جسم باشد و چون آنچه از جسم که جانبی از جوانب او باشد یا اندر جوف او باشد یا بر او محیط باشد
جسم باشد و آنچه او نه جسم باشد بجانبی از جوانب او نباشد و نه جسم اندر جوف او باشد و نه او اندر
جوف جسم باشد و آنچه همی گفته شود اندر معنی جای نفس اندر جسم بحکم ظهور فعل او همی گفته شود از آن
معدن نه بدان که واجب آید که نفس اندر موضعی باشد از جسد و دیگر موضعی از و خالی باشد

تا هر یکی خسیس تر از آن شوند که هستند با بود ستند پس پیدا آمد که غرض مؤلف این مؤلف که مردمست
ازین تألیف که میان جسم و نفس داده است اندر ترکیب او آنست تا هر یکی از ایشان بهتر از آن شوند که هستند
و بدین شرح ظاهر شد که مؤلف این دو جوهر مخالف بحکمتست از بهر آن که بهتر کردن هر چیز را از آنکه باشد
از حکمتست آنگاه گوییم کزین دو جوهر که ترکیب مردم از وست یک جزو از کل جسم آمده است و یک جزو از کل
نفس تا از دو جزو این دو عالم کز یکی فاعلست و دیگر منفعلست عالمی متوسط پدید آمده است که فاعل اندرو
با منفعل متحدست و آن مردمست که نفس از عالم علویست و بدین عالم بعلم محیطست و جسد از عالم
سفلیست و اندرین عالم بذات مخالطست و تقوی و استظهار این جزو کزین عالم فرود آمد اندرین
مرکبست که مردمست بکل خویش و یاری دادن این کل او مر او را مظاهرت کردن و هر جوهری ازین
جزو جسمی اندرین ترکیب بر حرکت خویش ثابت بودن گواهان عدولند بر آنکه آن جزو دیگر کز عالم برین
اندرین مرکبست که مردمست نیز به کل خویش پیوستست و از و قوت و یاری یابنده است و آن
کل نیز مرین جزو را مظاهرت کننده است و آن کل ازین علم عظیم لذت یابنده است بر مثال این
جزو ازین عمل جزوی و مر حکمت را جوینده است بر مثال این جزوی هیچ تفاوتی و نیز این جزو
کز جسم اندر ترکیب مردم در تصرف اوست و از نفس بدین تصرف بها و جمال و زیب و زینت
یافتست گواهست بر آنکه زینت و بها و جمال و رونق آنچه ازین جسم کلی مر او را زینت و بها و جمال
و رونق است از تصرف نفس کلیست اندرو و آنچه ازین جسم کلی از بها و جمال نفس کلی بی نصیب
ماندست از ریگ و سنگ و شوره و جز آن بر مثال چیزهاییست کز عنایت نفس جزوی اندر جسد
مردم بی نصیب ماندست چون موی و ناخن و ریم گوش و آب بینی و جز آن از فضلات طعام

و شراب

و شراب و اندر آن تنقیه عالم بزرگست چنانکه اندرین تنقیه عالم خردست برابر و پس از آن گوییم
که چون درستست که نفس نه جسمست چنانکه پیش ازین اندرین معنی سخن گفتیم و اندر جسم پدید است
واجب آید که نه اندر مکانست و چون نه اندر مکانست نه از مکان همی آید و چون از کل خویش همی
آید بر وی و نه از مکان همی آید به دیگر روی لازم آید که کل نفس نه اندر مکانست و چون نفوس
نباتی و حیوانی بر مرکز عالم که زمینست پدید آینده است پس از آنکه پدید آینده نبوده است لازم
آید که این نفوس اندرین مرکز از حواشی عالم همی آید از راه اجرام علوی و قوت و رستن نبات
از تابش آفتاب و دیگر کواکب و پدید آمدن کمی و بیشی اندر نبات و حیوان بسبب نظر کواکب
و اتصالات آن بیکدیگر و باز ماندن نبات و حیوان از زایش و افزایش بجایهایی که کواکب
بر آن همی نتابد بر درستی این دعوی گواهانند که گفتیم نفوس نباتی و حیوانی اندر مرکز از حواشی
همی آید و نه از جای همی آید از کل خویش همی آید و واجب آید که بیرون ازین جسم کلی جایی نیست
بلکه نه جاییست و چون نه جاییست آنجا جسم نیست و چون جسم نیست و جز این دو جوهر کز و یکی نفس است
و دیگر جسمست چیزی موجود نیست و اجرام علوی از جانب حواشی عالم مادت و قوت نبات و حیوان
سوی مرکز همی فرستد لازم آید که بیرون ازین عالم نفست که نفوس جزوی از وی آنکه از و همی
نقصانی شود چنانکه گفتیم اندرین عالم همی آید و نباید که خواننده کتاب بالحکم این قول تصور کند
که ما همی گوییم که عالم جسمی همی اندر شکم و جوف نفس کلیست از بهر آنکه ما نخست ثابت کردیم که نفس
جسم نیست و نیز ثابت کردیم که بیرون ازین عالم مکان نیست و چون مکان نیست جسم نیست
و آنچه او نه مکانست و نه جسمست جز نفس نیست پس بیرون ازین عالم نفس است بقول منطقی و

و چون این نفوس اندر مرکز
از حواشی عالم همی آید صح

چه اگر چنین باشد آن موضع که از و خالی باشد مرده باشد چون سرهای موی و ناخن که چون مر از ایشان را
از آن دردی بما نرسد ولیکن مکان بحقیقت آن نقطه است که مرکز عالمست که اندر و آن جزو خاک
جزو نامتجزیست و هر چه از آن نقطه سوی حاشیت نزدیکترست نه بمکان نزدیکترست و سطح برونی
از دایره عالم پیوسته نه مکان و نه جسمست و نه متمکن نفست از آنست که آنچه از جسم بنفس
نزدیکترست فعل او بیشترست چنین که از جسد مردم دل بعنایت نفس جزوی مخصوصست حرکت کلی اندرین
ترکیب مر او راست که همیشه همی جنبد و چون دل بیارامد جملگی اعضای رئیسه بیارامد و چون حرکت اندر
جسد مر دل راست فعل مر او راست از بهر آنکه حرکت فعلست بحقیقت و دلیل بر درستی این قول آنست
که گفتیم مکان بحقیقت ازین عالم آن نقطه است که او میانه عالمست و اندران نقطه از خاک یک جزوست
و دیگر اجزای جسم که بگرد آن جزو اندرست همه اندر مکان از آنست که معلومست که آنچه اندر مکان
باشد متحرک نباشد چنانکه آنچه نه اندر مکان باشد متحرک باشد سوی مکان و مر اهل صناعت
هندسه را و علمای صناعت را ظاهرست که از جملگی این جسم کلی آن یک جزوست از خاک که او اندر
میان یکی نقطه عالمست که متحرک نیست و دیگر همه جزوهای عالم جسمی بکلیت تکیه بر آن جزو
دارند و همه متحرکانند و چون همه جزوهای عالم متحرکند درست شدست که حرکت ایشان بدانست
که اندر مکان نیستند چنانکه چون این یک جزو اندر مکانست ساکن است و مر همه کرانهای این جسم را
بر گرفتست و گوییم اندر تأکید این قول که گفتیم بیرون ازین عالم چیز با عظم نیست و اشارت
کردیم که آنجا نفس کلیست که ما مر نفس را بظهور فعل او شناخته ایم چنانکه چون از اشخاص حرکت
بارادت و سخن گفتن و جز آن دیدیم و جز بر شخص مردم بر شخص دیگر این فعلها نیافتیم چون سنگی

و چوبی و جز آن دانستیم که این فعال ازین شخص بحیزی همی پدید آید که آن چیز مر آن دیگر شخص را
نیست آنگاه ما مر آن چیز را که زین شخص بدو افعال و حرکات آمد نفس گفتیم و بدانستیم که این چیز نه
جسمست و چون نه جسمست با عظم نیست ولیکن جسد مردم مر نفس را بر مثال مکانست بدان روی
که تمامی فعلهای نفس جزوی همی از و پدید آید و اندرین مکان مر او را دست افزارهاست که او بدان
هر یکی فعلی کند چنانکه چشم مر او را آلتیست که او بدان مر الوان و اشکال و حرکت و سکون و اوضاع
اجسام را اندر یابد و گوش مر او را آلتی است که او بدان مر آوازها را اندر یابد پس دل نیز مر او را آلتی است
که او مر قوت زندگی را بدین آلت بدیگر جزوهای این مکان خویش فرستد چنانکه زبان مر او را آلتی است
که خاص فعل او که او نطقست از و بدین آلت پدید آید و از دو قسم مغز سر پیشین قسم مر او را آلتی است
که قوت حافظه او اندر نگاه داشت صورتهای جسمی علمی کار بدان آلت کند و چون حال اینست که ما همی
هر آلتی از نفس فعلی یابیم ظاهرست که نفس ازین شخص اندر مکانی جز مکانی دیگر نیست و چون اندر
مکانی نیست لازم آید که محدود نیست بذات خویش از بهر آنکه محدود جسمست و چون محدود نیست اندر
جسم نیست از بهر آنکه اگر اندر جسم بودی محدود بودی و چون محدود نیست مر او را طول و عرض و عمق نیست
از بهر آنکه این سه چیز حدهای جسمند و چون چیزی بیرون از حد خویش نباشد پس بیرون از جسم حد و
جسم نیست و چون آنجا حد و جسم نیست آنجا جسم نیست چه اگر بیرون از هر جسمی دیگر جسمی بودی جسم
نامتناهی بودی و متحرک نبودی و جسم متناهیست و حرکت مستدیر که بر افلاک مستولیست بر تناهی
این جسم کلی دلیلست پس اگر مر کسی را ظن او فتد که بیرون ازین جسم که بحرکت استدارت متحرکست
چیزیست که مر او را مساحتیست پس بباید دانستن که آن چیز نفس نیست و بیرون ازین جوهر با عظم

گردنده چیزی دیگر با عظم نیست از بهر انکه انچه مرورا عظم باشد جسم باشد واگر بیرون ازین دایره
متحرک عظمی بودی واجب آمدی که آن عظم متحرک بودی بدان سبب که گفتیم که ساکن از جسم
کلی آن نقطه است که مرکز عالمست پس هر جزوی که از جسم از آن مرکز دورترست حرکت او تیزترست
پس از حکم مشاهده بایستی که آن عظم که بیرون از فلکست متحرکتر از افلاک بودی واگر آن عظم
متحرک بودی حرکتش دایم بودی وحرکت دایم جز باستدارت نباشد واگر این عظم متحرک بودی
بحرکت استدارت حرکت افلاک پدید نیامدی از بهر انکه حرکت از جسم متحرک بجدا شدن او پدید
آید از جز عظم خویش پس حرکت این جسم مستدیر همی گواهی دهد که فلک بعظم خویش از جز ذات عظم خویش
جداست وچون ذات او با عظمت جز ذات او که بعظم خویش از آن جداست جز با عظمت وجز با عظم
نفست ونیز چون نفس بر جسم مستولیست بتصرف اندرو وبتحریک مرورا و هر دایره از دوایر فلک
برانکه فرو و از وست مستولیست بتصرف اندرو وبتحریک مرورا لازم آید که نفس بر عالم جسم محیطست
احاطت نفس جزوی بر شخص خویش ولیکن چون مرین جزو ویرا بیرون از وجسمست فعل از اندرون
همی بیرون شود وچون مرین شخص کلی را که عالمست بیرون از وجسم نیست فعل نفس از بیرون او
اندرو آید پس ما بدان گفتیم که نفس کلی بیرون ازین عالمست که فعل او از راه حواشی عالم سوی مرکز
همی آید و بدین قول معنی آن خواستیم که نفس کلی نه اندر عالمست چه اگر گفتمی اندر عالمست گفته بودمی
که محدودست و پیش ازین درست کرده ایم که نفس محدود نیست بلکه محدود جسمست و نفس نه جسمست
همچنانک چون فعلهای نفس جزوی از اندرون جسد همی بیرون آید گفتیم که نفس مردم اندر جسدست
وچنانک چون به نور آفتاب از روی آینه همی آتشی پدید آید گفتیم که اندر آن نقطه زرفی که بر روی آن

حراقه است آتشست وانجا هیچ آتش نبود ولیکن چون آن نقطه علت پدید آمدن آتش بود از نور
آفتاب و آتش از انجا پدید آمد هرچند که انجا هیچ آتش نبود و آن نقطه آهن بود از جمله نقطهای
روی آینه مر آتش را بدان نقطه اشارت کردیم بضرورت وجملگی روی آینه وجملگی سطح هوا
مر نور آفتاب را اندر تقابل و قبول تجلی آن نقطه آینه اند بدانچه نور آفتاب از ایشان بازداشته
نیست ولیکن مر آن فعل را از آفتاب آن یک نقطه آراسته شدست از آینه وعقلا دانند که اگر
همه سطح هوا و آب و خاک هم چو آن نقطه که از آینه مر پدید آوردن آتش را از نور آفتاب مهیا شدست
مهیا بودندی همه جوف فلک پر آتش بودی وهمچنین اگر اصول طبایع آراسته شدندی مر پذیرفتن
افعال نفس را همه طبایع اشخاص مردم بودی و اشخاص دیگر حیوان ونبات پس گفتار ما که
گوییم نفس اندر جسم نیست دعوی ما باشد بدان که نفس بیرون از جسمست وچون برهان درست
کردیم که بیرون ازین جسم کلی که عالمست چیزی با مساحت نیست گفته باشیم که انجا نه جسمست
ونه جسم نفس است که مرورا انجای حاجت نیست ولیکن مر سخن را اندرین باب میدان تنگست
وگوینده نتواند که مر چیز برا کنایه کند جز بجای اشارت کند که فعل آن چیز ثابت را بیند که از انجا
پدید آید وجای اندر او عظم جسم باشد واین بدان همی لازم آید که سخن جز مر جسم را بصفت شاید
کردن وچون جز جسم را صفت باید کردن از صفت جز طریق سلب صفات جسم نشاید کردن
چنانک گوییم که انچه جسم نیست مرورا عظم ومساحت نیست وانچه مرورا عظم ومساحت نیست مرورا
حرکت مکانی نیست بلکه حرکت او ذاتی وجوهریست چنانکه حرکت جسم عرضیست با انک اندر جسم
جز جسم نباشد چنانک آب که او جسمست اندر سبو وخم باشد که ایشان جسمهای مجوف اند وسطح اندرونی

سبوی وخم مکانهای آب یا هوا یا جز آنند وچون نفس جسم نیست اندر مکان نیست وچون
اندر مکان نیست نامتمکن اندرو نباشد البته چنانک متمکن اندر مکان باشد ناچار آنگاه گوییم
که جمع بودن اجزای این جسم کلی اندرین شکل کری به پیوستگی نفس کلیست بدو وپراکنده شدن
اجزای این جسم جزوی که جسد مردمست پس از جدا شدن نفس جزوی ازین جسم گواست بر
درستی این قول اعنی که چون بجدائی نفس جزوی ازین جسم جزوی که جسدست اجتماع اجزای
او همی بافتراق بدل شود مر جسم کلی را به جدا شدن نفس کلی از وهم این حال لازم آید وچون
معلوم کردیم که اگر عنایت نفس کل از عالم جسم منقطع شود این اجتماع که مر جسم راست بافتراق
بدل شود ومر این اجتماع را علت ترکیب مفردات طبایع است بر هیولی تا هر یکی ازین چهار قسم
بدانچه دو طبع مختلف که اندرو صورتست واو از آن دو طبع بر هیولی که بردارنده آنست مرکب
شدست واندر مکانی که بدو مخصوصست بایستاده است مر افتراق این جسم را علت برخاستن
مفردات طبایع باشد از هیولی اعنی اگر عنایت نفس کلی از عالم برخیزد برخاستن عنایت
او از عالم آن باشد که صورتهای عالم جملگی از اجسام برخیزد از بهر انک منبع ومکان صورتها
نفست وطبایع اندر اجسام عالم صورتهاست وچون صورتها برخیزد مفردات طبایع برخیزد
از بهر انک مفردات طبایع صورتهای اولی اند آنگاه مر اجزای عالم را افتراق لازم آید وچون
مفردات طبایع از جسم برخیزد مر جسم را وجود نماند از بهر انک وجود جسم بوجود صورتست اندر هیولی
ومر هیولی را بی صورت وجود نیست البته وچون صورت بنفس بازگردد مر هیولی را وجود نماند
وچون صورتها از جسم عالم برخاست آنگاه جسم موجود نباشد ما گوییم او متفرق شود واین بیان

که ما کردیم مر خردمند را دلیلی روشنست بر چگونگی برخاستن جسم با آنک وجود این جسم کلی
با این صورت بودست ومرین جسم را بی این صورت وجود نیست وحرکات اقسام جسم بسبب این
طبایع کاندر ایشان مرکبست وآن طبایع صورتهای اجسام است سوی مرکز اندر مکانهای
خویش تا عالم بدان حرکات نظام وانضمام یافتست بر درستی این قول گواست وچون
حال اینست ما را ظاهر شد که اگر عنایت نفس کلی از عالم برخیزد مر جسم را وجود نباشد از بهر انک
عنایت نفس از جسم به برخاستن طبایع باشد از هیولی وچون این دو چیز که وجود هر یکی از آن
بوجود یار اوست با او از یکدیگر جدا شوند مر مرکب از ایشان را که جسمست وجود نماند از بهر انک
هر یکی از آن دو چیز بذات خویش قایم نیست وبدین شرح ظاهر شد که علت وجود جسم احتیاج
نفس است بدین عمل عظیم که همی کند از بهر انکه نفس ازین عمل جز به بی نیازی خویش دست
باز ندارد وچون عدم جسم به بی نیازی نفس متعلق است وجود جسم را علت احتیاج نفس باشد
واین برهانی روشنست آنگاه گوییم که چون همی بینیم که اجزای طبایع که اندر شخص مردمست
پس از آنکه مر نفس جزوی را طاعت داشتست ومر صورتهای کل خویش را رها نکردست چون
نفس جزوی از و جدا شود همی سوی کلیات خویش که آن جهات عالمست بازگردد که
عنایت نفس کلی اندر آن اجسام پیوستست وبدان بازگشتن ازین تکلیفهای افزونی که
پس از حرکات وتکالیف طبیعی یافتست وآن حرکات ارادیست برگذاین حال دلیلست
برانکه چون نفس جزوی پس از آنکه مرین جسم جزوی را کار بسته باشد وبر سیرت کل خویش
رفته باشد اندر طلب علم وحکمت وطاعت مر عقلا که شرف دهنده اوست ازین شخص جدا شود

سوی کل خویش بازگردد که عنایت عقل کلی بدان پیوسته است و بدان بازگشتن ازین تکلیفهای
عملی شرعی که مر آنرا پس از علمهای حسیی که بسبب عمارت جسد بدان حاجتمندست بپذیرفته است نیز بر
واین بیانی شافیست اما اگر کسی گوید چه دلیلست بر آنکه وجود جسم بوجود طبایعست و منکر شود
مرین قول را که ما گفتیم که مفردات طبایع اندر جسم صورتها اند و گوید طبایع اعراضست و به برخاستن
اعراض جوهر برنخیزد و دلیل جوید بر آنکه طبایع اندر جسم از نفس موجود شدست البته جواب ما مر ورا
آنست که ازو پرسیم که چگونه که آنچه او نه سرد باشد و نه گرم و نه تر باشد و نه خشک جسم باشد
یا نه اگر گوید باشد گوئیم ما را بنمای جسمی که مر ورا ازین اعراض چیزی نیست و نباید جسمی که مر ورا
ازین صفات چیزی نباشد البته و معلوم شود که وجود جسم بوجود این صورتهاست و نیز
گوئیم اندر رد قول او که اگر روا باشد که آنچه اندرو نه گرمی باشد و نه سردی و نه تری و نه خشکی
جسم باشد واجب آید که آنچه این طبایع اندرو موجود باشد نه جسم باشد و محالست قول کسی که گوید
آنچه گرم و خشکست و یا گرم و ترست و یا سرد و ترست و یا سرد و خشکست جسم نیست و چون آنچه با این
صفتهاست جسمست آنچه بی این صفتها باشد نه جسم باشد پس درست کردیم که اگر طبع نباشد جسم نباشد
اما حجت بر آنکه طبایع اندر جسم صورتهاست نه اعراضست آنست که عرض آن باشد که چون او از حامل
خویش برخیزد حامل او موجود باشد چنانکه گردی اندر گوی و چهارسوئی اندر جسم چهارسوی و مزه و بوی
اندر چیز با مزه و بوی اعراضند و اگر از موم گوی کنیم گرد چون مر ورا چهارسوی کنیم و گردی ازو بشود
عین آن موم به برخاستن گردی که اندرو عرض بود برنخیزد و هم اینست حال دیگر اعراض که اندر جوهر
آیند و بشوند و اما صورت آن باشد که اگر او از مصور او برخیزد مر مصور او را وجود نماند با آنکه مر جسم را جوهریت

بدین صورتهاست که اندروست از گرمی و سردی و خشکی و تری و این صورتها بجوهریت اولی‌تر از هیولی اند
از بهر آنکه فعل مر این صورتها راست نه مر هیولی را و آنچه مر ورا فعل باشد بجوهریت اولی‌تر از آن باشد
که مر ورا فعل نباشد چنانکه اندرین معنی پیش ازین اندرین کتاب سخن گفته‌ایم و چون ظاهرست که فعل
مر طبایع راست ظاهرست که طبایع اندر جسم اعراض نیستند و چون اعراض نیستند و جوهر جسم نام
طبایعی بدیشان یافتست مر ایشان را صورت گوئیم از بهر آنکه شرف هیولی بصورتست نه بعرض
و چون درست کردیم که این طبایع اعراض نیستند سزاوار بودی که گفتمی جواهرند ولیکن چون جوهر
جسم مرکبست ازین صورتها و از هیولی که برگیرنده آنست و مر آن مرکب را همی جوهر گوئیم مر یک بهره را
ازین جوهر جوهر نگفتیم اما گوئیم که این بهره که صورتست ازین جوهر که مرکبست از هیولی و صورت بجوهریت
اولی‌ترست از آن بهره که هیولیست پس درست کردیم که طبایع اندر جسم صورتها اند و به برخاستن
صورت مصور برخیزد و اما دلیل بر آنکه طبایع اندرین جسم کلی که عالمست از نفس کلی موجود شدست
آنست که مصورات بر دو گونه است یا طبیعیست یا صنعتیست اما مصورات طبیعی چو جواهر معدنیست و نبات و
و حیوان و اما صنعتی چو مصنوعات مردم و جز مردم است از حیوانات و اندر مصنوعات مردم آثار
قصد ظاهرست بدانچه از هر مصنوع همی بدان صورت که دارد فعلی آید که آن فعل ازو جز بدان صورت
همی نیاید بر مثال قلم که تراشیده و شکافته و سر بریده باشد تا فعل کتابت ازو بدین صورتها بیاید
و چون محبره که از آبگینه کرده باشد که مر آب را بپذیرد و نرم نشود و تنگ باشد تا جز و بسیار بدو اندر
شود و سرش نگون بجوف او فرو باشد تا چیز که بدو فرو شود نریزد و قلم ازو بر اندازه حاجت نویسنده
برآید و این همه آثار قصد صانع اوست که اندر صورت او پیداست و از آن پاره گوهر آبگینه این

فعلها جز بدین صورت قصدی که یافته است نیاید پس دانستیم که مر این آبگینه پاره را بدین گونه صانعی
کردست بقصد چه اگر این گوهر پاره از ذات خویش بدین صورت شدی بایستی که همه گوهر آبگینه جز
بدین صورت نبودی البته و چون حال اینست که فعل از مصورات بصورتهائی که آن دارد دلیلست
بر قصد صانع آن بتصویر مر آن اجسام را بدان صورتها گوئیم که آتش نیز مصورست و گرمی
و خشکی و روشنی مر ورا صورتهاست کزو بدین صورتها همی سوختن و خشک کردن و روشن
کردن و جز آن آید پس لازم آید که این مصور بدین صورت بقصد صانعی شدست نه بذات
خویش چه اگر جسم بذات خویش فعل بودی واجب آمدی که فعل او یکی بودی بدانچه یک جوهر بود
و اگر چنین بودی بایستی که همه جسم آتش بودی یا آب بودی یا جز آن و هم اینست سخن اندر هر
قسمی از اقسام جسم که مر هر یکی را از آن فعلیست که آن فعل از آن همی بدان صورت آید چنانکه از آب
همی خاک را سرشتن اندر صورتهای تری و سردی که اندروست و از باد مر آتش را قوی کردن آید
بصورت گرمی و تری که اندروست و مر مصورات طبیعی را از نبات و حیوان صناعتست از نفوس نامی
و حسی که اندر ایشانست و مر هر یکی را از ایشان قصد بدان صورتست که قدرت بر اظهار آن یافته اند
و از آن همی نتوانند گذشتن آنگاه گوئیم که این صورتهای بسیار مختلف که ما بر اجسام عالم و
نبات و حیوان همی بینیم از دو بیرون نیست یا از ذات جسم آمده است یا از چیزی آمدست که آن
جز جسمست اگر کسی گوید از جسم آمدست بجسمیت او گوئیم اگر چنین بودی بایستی که همه جسم بیک صورت
بودی از بهر آنکه جسمیت اندر کلیت جسم یکسانست و صورتهای متضاد و مختلف اندر جسم موجودست
و روا نباشد که اندر یک چیز از ذات او صورتهای متضاد و مختلف آید با آنکه جسم بکلیت خویش یک جوهرست

و چهار قسمت و هر قسمی ازو بصورتیست یا ضد یا مخالف دیگر قسم چنانکه صورت قسم آتش ضد صورت قسم آبست
و مخالف قسم بادست و هم اینست حال دیگر اقسام جسم اندر صورتها که دارد و چون حال اینست که اگر جسم
مصور خویشست واجب آید که مصور قسم آتشست یا دیگر اقسام آنگاه هر قسمی مصور و فاعل یار خویش باشد
بروئی و دیگر روی مفعول و مصور یار خویش باشد و این محال باشد و قولی که محال لازم آرد محال
باشد پس این قول که کسی گوید این صورتها اندر جسم از ذات جسم آمدست محالست و چون درست کردیم
که صورتها اندر جسم نه از ذات جسم آمدست درست شد که از صانعی آمدست بقصد که آن صانع نه جسمست
ولیکن جوهرست از بهر آنکه جسم جوهرست و جوهر از عرض صورت نپذیرد و چون آن صانع جوهرست
و نه جسمست نفس است که متصرف اندر جسم اوست و تصرف نفوس نباتی و حیوانی اندر طبایع
بتصویر مر اشخاص نبات و حیوان را بصورتهای آن و تصویر نفس انسانی اندر قسم خاکی از جسم
که آن پذیرای صورتست و اندر چیزهای نباتی و حیوانی از چوبها و برگها و صمغها و پوستهای نبات
و بر استخوانها و سروها و جز آن که جوهر خاکی بر آن غالبست بر درستی این قول گواست پس درست
کردیم که وجود جسم بوجود طبایعست و طبایع اندر جسم صورتها اند نه اعراضند و طبایع اندر جسم از نفس
موجود شدست و نفس جوهرست و جز جسمست و بمکان حاجتمند نیست و افعال او اندر جسم پدیدآینده است
و بدین شرح ظاهر کردیم که نفس مردم اندر جسم نه از جسم آمدست از بهر آنکه جسم متناهیست و چون جسم
متناهیست و نفس اندرو آمدست جز ازو آمدست و جز از نامتناهی از نه متناهی آید و نه متناهی نفس است
پس نفس مردم از جوهری نامتناهی اندر جسم متناهی آمدست و بذات خویش نیامدست بلکه بقصد
صانع عالم آمدست و قصد صانع عالم اندر آوردن مر نفس را اندر جسم آن بودست تا بهتر از آن شود

که بوده است و بهتر شدنِ جسم از مجاورتِ او با نفس بر درستی این قول گواه است چنانکه پیش ازین
گفتیم و مر نفس را از پیوستن بجسم همی یافتنِ لذّات حاصل شود که او از آفرینش بدان مایلست
و آغاز لذّتهای او لذّاتِ جسمیست که حیوانِ بی نطق با مردم بدان شریکست و بدانچه اندر مردم
جوهری دیگرست که آن مر علم را پذیرنده است و آن جوهرِ عقلِ عزیزست از محسوسات مردم لذّاتی
پیوستست که دیگر حیوان از آن بی نصیب اند چون لذّت یافتن او از شیرینیها و ترشیها و تریها
الوان و نجواهر و نگارها و صورتهای نیکو و جز آن اندر قول او بشرحِ لذّات گفته شدست و
هر که از مردم اندر علم برتر آید ازین لذّات که بهایم با او اندر آن شریکست دورتر شود چنانکه
فضلا و عقلا و حکما بقوتی بسنده کرده اند و علم و حکمت را همی جویند و از آن همی سیر نشوند
و این حال دلیلست بر آنکه لذّتِ علم و حکمت مر ایشانرا همی از لذّاتِ جسمانی باز دارد و نیز
دلیلست بر آنکه بهتری نفس اندر یافتنِ اوست مر علم و حکمت را که غرضِ صانعِ عالم از آوردن
او مر نفس را اندرین عالم آنست و چون ظاهر کردیم که شرفِ نفس اندر علم و حکمتست و غرضِ صانع
ازین تألیف و صنع آنست و درست کردیم که نفسِ مردم پس از جدا شدنِ او ازین شخص همی بکلِّ
خویش بازگردد واجبست که لذّاتِ کلّی از کلِّ او بدو بیافتنِ او رسد مر علم و حکمت را و چون حال
اینست گوییم که مر نفسِ مردم را پیش از آنکه اندر جسم آمد نه یافتنِ لذّت بود و نه خواست بل جوهری
زنده بود شایسته مریافتنِ لذّاتِ ابدی را و از صانعِ حکیم که بر رسانیدنِ مر جوهر را بشرفی
که سزاوار آن باشد قدرت دارد واجب باشد که مر آن جوهر را ضایع نکند و عنایت کند
بدو تا او بدانچه شایستهٔ آنست از شرف و کمال برسد و چون نفس بذاتِ خویش زنده است چنانکه

پیش ازین اندرین کتاب شرح آن گفتیم و آنچه بذاتِ خویش زنده باشد و مر او را همی بشرفی باید رسید
که او سزاوار آنست ناچار از آن شرف دور باشد و نیز رسیدنِ او بدان شرف بارادتِ او متعلق
باشد و چون درست شد که غرضِ صانعِ عالم و مؤلّفِ جسم تشریفِ نفسست بتعلیم و تحکیم پیدا آمد که مر جوهر
نفس پیش ازین بی علم بود و چون بی علم بود و رسیدن او بلذّاتی که آن برتر از لذّاتِ جسمانیست
بیافتنِ اوست مر علم را که آن مر او را نیست و چیزی از آنچه او بدان باشد جز بتغییر و تکلیف بدیگر
حالی و صورتی نشود واجب آید که صانعِ حکیم بدین صنعِ عظیم مر نفس را همی از محلِّ بی علمی و بی لذّتی
بمحلِّ لذّت برد و چون عظیمتر لذّتی مر نفس را همی از تحصیلِ علم بحاصل آید و او مر علم را همی از جسم یابد علّت
یافتنِ نفس مر لذّت را جسم باشد و یافتنِ نفس مر لذّتِ حسّی را بآغاز وجودِ خویش اندر جسم و حریصی او بدان
و میلِ او سوی آن و استحکامِ تعلّقِ او بجسد بدان لذّت اعنی که جسدِ او بدان همی قوی‌تر شود و پس از
آن رسیدنِ او بلذّتِ نفسانی بآخرِ بلوغِ خویش بکمالِ نفسانی و باز ماندنِ او از لذّتِ حسّی بدین
لذّتِ علمی و مضاعف شدنِ رغبتِ او اندر آن رغبتِ یافتنِ او مر آنرا بر درستی این قول که گفتیم
علّتِ رسیدنِ نفس بکلیّتِ لذّات جوهرِ جسمست گواست و چون حال اینست که نفسِ مردم از علم همی
بلذّتِ عقلی رسد گوییم که مقصودِ مؤلّف بمیانِ جسم و نفس ازین تألیف آنست تا مر نفس را بلذّاتی
رساند که او سزاوار آنست و آن لذّت که نفس مر آنرا بیابد بدو قسمتست یکی لذّتِ حسّیست که نفس
بدان بمیانجیِ جسم رسد و دیگر لذّتِ عقلیست و نفس بدان بمیانجیِ علم رسد از بهر آن بود که رسولان
خدای تعالی مر خلق را بر آموختنِ علم و کار بستنِ آن بلذّاتِ ابدی نوید دادند و فایدهٔ نفس از علم
جز لذّت چیزی نیست و چون حال اینست گوییم که لذّتِ حسّیِ فانی بمنزلتِ رفرو شکستست از لذّتِ نفسانی

باقی و رسیدنِ نفسِ مردم بدین لذّاتِ فرودین مر او را چون نویدیست از آفریدگارِ خویش سوی آن لذّت
برینِ باقی و این از آن بمحلِّ چاشنی و نمودار است از بار خویش نه بینی که برگ هر نباتی مانند بار خویشست
بصورت نه بطعم و رنگ و بوی پس گوییم که بار نبات از برگ بمنزلتِ تأویلست از تنزیل و گوییم که برزگر
خردمند چون کشت را ببیند از برگ او بر تخم و بار او دلیل گیرد و همچنین باغبانِ هشیار چون همی بیند
که برگِ زردآلو بر مثالِ بار خویش گردست و برگِ درختِ بادام بصورتِ بادامست چون برگِ درختی
که نورسته باشد بنگرد از صورت او بر صورتِ بار او دلیل گیرد و معنیِ تأویل چیزی نیست مگر باز بردن
مر چیز را بدانچه اوّل او آن بوده است و مر چیز پدید آینده را باز گشت بدان چیز باشد کزو پدید آمدست
بر مثالِ درختی که پدید آید و بآخر از و بار همان آید که تخمش بآغاز بوده است و چون مردم که بر مثالِ
درختست که بارِ او عقلست بآنچه بآخر ازو عقل پدید آید پس این حال دلیلست بر آنکه علّتِ این بودِ ش
بآغاز عقل بوده است چنانکه درختِ بادام بآغاز بادام بوده است و این اعتباریست که آفرینش بر
درستیِ آن گواه است و اعتبار از آفرینش بر عقلا واجبست چنانکه خدای تعالی همی گوید بقوله فاعتبروا
یا اولی الابصار و چون این بنیاد بگواهیِ علم که باقی‌تر گواه و راست گوی‌تر مزکّی اوست
درست گوییم که لذّاتِ حسّی از لذّاتِ عقلی بمنزلتِ برگِ سیبست از سیب که مانندگی بمیانِ ایشان
جز بشکل نیست که آن دیدنیست و قولِ خدای تعالی که همی از بهشتیان حکایت کند که چون میوه اندر بهشت
بدهند شان ایشان گویند این بدان میوها ماند که بما دادند پیش ازین میوهای بهشت بدین آیه قوله کلّما رزقوا منها من ثمرةٍ
رزقاً قالوا هذا الّذی رزقنا من قبل واُتوا به متشابهاً ولهم فیها ازواجٌ
مطهّرةٌ وهم فیها خالدون بر درستیِ این قول حجّتست و بر خردمندان واجبست ازین لذّتِ

که ما را داده بودند پیش
ازین مانندگی باشد میان
این میوها ح

خسیسِ اوّلی بر آن لذّتِ شریفِ آخرتی دلیل گرفتن و از امثال و رموز که اندر کتابِ خدایست که آن
بر چیزهای جسمانی فرود آمدست سوی چیزهای عقلانی که مانندهٔ آنست بتأویلِ آن راه جستن و بر
تنزیل اقبال کردن و مر آنرا خوار ناداشتن بامیدِ رسیدن بتأویلِ آن بر مثالِ اقبالِ خداوندِ درخت
بر برگ و شاخِ او بامیدِ تخم و میوهٔ او و هر که از عقلا سوی لذّتِ نفسانی از نردبانِ علمِ ریاضی بر
آمدست داند که لذّتِ حسّی اندر جنبِ لذّتِ عقلی بمنزلتِ برگِ تلخست و کنده اند رجنبِ بارِ شیرین
و خوشبوی و مر علما بامیدِ لذّتِ حسّی نجویند ولیکن گروهی که مر علم را نشناختند مر لذّتِ آنرا نیافتند
و مر هوسهای خویش را علم نام نهادند تا جز رنج از آن حاصل نیاوردند لاجرم چون مر لذّتِ نفسانی را
تصوّر بایست کردن بجسم باز گشتند و گفتند که بعالمِ لطیف خوردن و خفتنست چنانکه خدای تعالی
گفت بنکوهش اندر ایشان یعلمون ظاهراً من الحیوة الدّنیا وهم عن الآخرة
هم غافلون پس چنانکه میانِ برگ و بارِ درخت جز بشکل مانندگی نیست که آن دیدنیست
میانِ لذّتِ حسّی و عقلی نیز جز بنام مانندگی نیست که آن شنودنیست آنگاه گوییم اندر تأکیدِ این سخن
و مر نوشتهٔ الهی را که اندر آفاق و انفس است بتأویلِ خاندانِ حقّ نماییم بدستوری کز خداوندِ روزگار
خویش یافته ایم اندر جزیرهٔ خراسان که حریص مردم بآغازِ خویش بر لذّتِ حسّی که استحکامِ جسدِ او
اندر آنست و رسیدنِ او و تمامیِ این لذّات باستوار شدنِ جسدِ اوست از آفرینش چون تکلیفست
مر او را از صانعِ او بر طلب کردنِ این لذّتِ خسیسِ فانی که او از آن لذّتِ شریفِ باقی بمنزلتِ برگِ
تلخِ زشت گنده است از میوهٔ شیرینِ نیکو شکلِ خوش بوی و ما را معلومست که اگر این تکلیفِ آفرینش
که بیشترِ خلق از آن غافلند نبودی کودکِ خرد اندر شیر با در رغبت نکردی و غرضِ صانع از صنع

بحاصل نیایدی و چون مرین تکلیف جز بدین سبیل که مر قوت جاذبه را و یافتن لذت حسی را اندر
نفس انسانی نهادند بآغاز و نیکوتر ازین وجهی نبود تا کودک خرد از غذا ناشکیبا آمد و بدین تدریج
مرورا تمامی نعمتها حسی برسانیدند تا بدان جای رسید که مر تکلیف دوم را محتمل شد و تکلیف دوم
آن بود که تنزیل را فرو فرستادند و مر ورا بر پذیرفتن آن حث کردند و نوید دادندش که اگر مر این را
بپذیری و عزیز داریش و برین کار کنی بلذت جاویدی برسی ناشونده و رسی و مانده کردند مر
لذت نفسانی را که باقیست بدین لذت جسمانی فانی بدان سبب که مرین لذت حسی را بر مثال
چاشنی و نموداری یافته بود و با آن نیز بگفتندش که برای آخرت نعمتهاست که اینجا ظاهر نیست
و پوشیده است چنانکه خدای تعالی گفت قوله فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة
اعین جزاء بما کانوا یعملون و نیز اندر آفرینش خط خدای تعالی نمودندش که آن نعمتهای
باقی آخرتی ازین نعمتهای فانی دنیائی بمنزلت میوه است که او بر درخت بآخر بدید آید از برگ که او بر درخت
باول بدید آید و این نعمتها از آن نعمتها بمنزلت شیری بیمزه است که یک چیز است از بسیار نعمتهای
این عالمی که شیرخواره بآخر بدان نعمتها رسد یعنی جملگی نعمتهای این عالم از نعمتهای آن عالم
بمنزلت شیر است که کودک رسد از نخست از بسیار نعمتهای این عالم و چنانکه شیر مادر مر کودک را
آن نعمتهای این جهان چاشنی بود این نعمتها مر نفس مردم را شیر مادر اوست و مادر او آن عالم است
و بمنزلت چاشنیست مر ورا این نعمتها از نعمتهای بی نهایت آخرتی و بترسانندش که اگر این تکلیف را
نپذیری و مر این را خوار داری و رد کنی از لذت جاویدی بیفتی و مر ترا ازین لذت حسی که یافته
بگسستن جدا کنیم و این حکم بر آفرینش راستست از بهر آنکه تنزیل شیر مادر دین بود و هر که مر آنرا رد

کرد شیر

کرد شیر مادر دنیا ازو بستدند که آن نعمتهای این جهانی بود یعنی بکشندش چنانکه هر کودکی
که شیر مادر نخورد بمیرد و مر رد کننده شیر خلقی را خدای کشت و مر رد کننده شیر امری را رسول او
کشت بحق بحکم فرمان آفرینش و رساننده این پیغام محمد مصطفی صلی الله علیه و آله بود و درست
گفت و آفرینش بر درستی این قول گواهست از بهر آنکه تنزیل سخنیست گفته بر چیزهای عقلی و مر
آنرا مانند کرده بچیزهای حسی بر مثال برگ درخت که ماننده بارست بصورت و از تخم او
اندرو مشابهتی بیش نیست و هر که مر برگ درخت را نورزد و خوار داردش مر بار او را نیابد همچنانکه
هر که از لذت حسی باز ایستد بآغاز نشو خویش بلذت نفسانی نرسد و هر که از برگ درخت بر بار او
دلیل نگیرد جز از برگ مزه نیابد و از بار مر ورا امیدی نباشد و مر برگ را ضایع کند و از بهر آنکه
بیشتر از امت روی از تنزیل بگردانیده اند و مر شریعت را خوار گرفته اند و هر که اندر دین خدای
از بهر ریاست دنیائی همی رغبت کند آنکس با آنکه دست از دین کوتاه کرد دست برابرست از بهر
آن بود که خدای تعالی مر شکایتی را که اندر ضمیر رسول او بود از امت خویش اندر کتاب عزیز باز گفت
بدین آیه قوله وقال الرسول یا رب ان قومی اتخذوا هذا القرآن مهجورا
پس هر که از امت بر تنزیل بایستاد و مر تاویل را طلب نکرد بر مثال کسی بود که از درخت برگ
خورد و از بار دور ماند آنگاه گوئیم که چون خردمند بنگرد اندر فرمان خدای تعالی که همی فرماید مر رسول
خویش را که مر خلق را بر پذیرفتن دین تکلیف کن با آیات بسیار چنانکه گفت قوله قاتلوا
الذین لا یؤمنون بالله ولا بالیوم الآخر و جز این و همی فرمایدش که مر ایشانرا
نوید ده بر پذیرفتن حق بنعمتهای ابدی چنانکه همی گوید اما الذین آمنوا و عملوا الصالحات

ولهم جنات المأوی نزلا بما کانوا یعملون و جز آن و همی فرمایدش که مر
ایشان را بترسان بر رد کردن دین حق بعذاب آتش چنانکه همیگوید قوله واما الذین
فسقوا فمأواهم النار کلما ارادوا ان یخرجوا منها اعیدوا فیها
وقیل لهم ذوقوا عذاب النار التی کنتم به تکذبون و جز آن و مرین قولها را
با آنچه اندر آفرینش است برابر کنند ببینند که این تکلیف حقست و این وعد و وعید درستست از بهر
آنکه خردمند همی بیند که آفرینش مردم با آغاز نشو خویش بر لذت یافتن از آن غذای ضعیف
که شیرست حریص آمدست که هر ساعتی مر آنرا بخواهش و گریستن همی طلب کند و بر آرزوی آن همی از
خواب با تری دماغ خویش هر ساعتی بیدار شود و رسیدن کودک خرد بهمه لذت حسی که لذت شیر
مادرش اندر جنب آن جزوی سخت اندکست جز بدان حریصی کز آفرینش بدو افکنده اند و آن تکلیفی
ظاهرست نیست و ظاهرست مر خردمند را که اگر کودک شیرخوار ازین تکلیف که او از آفرینش بر آن
مکلفست باز ایستد یا باز دارندش از آن او با آتش غریزی که اندرو مرکبست هلاک شود و عذاب
آتش غریزی عذابی سختست و اگر مرین تکلیف را بپذیرد و بر آن کار کند این آتش که یاد کردیم مر او را
بپساود و بنعمتهای حسی رسد که جملگی آن بسیارست و چون مر آنرا بشیر اندکی مزه اضافت کنیم
عظیم باشد پس این حال آفرینش گواهست بر آنکه اگر مردم از رسول خدای مر دین حق را قبول کند
بنعمتهای بسیار ابدی رسد که آن لذت نفسانیست و هر گز آتش خدای مر او را بپساود و اگر مرین
تکلیف الهی را رد کند با آتش جاویدی معذب شود و آن عذاب مر او را بجهل او واجب شود چنانکه
ثوابش بعلم همی واجب آید و دلیل بر درستی این قول که گفتیم آتش خدای بر مردم بجهل او لازم آید

ومر ورا ثواب

ومر ورا ثواب بعلم واجب شود پس از آنکه ببرهان عقلی نمودیم پیش ازین که لذات نفسانی شریف
تر از لذات حسیست بدانچه همی مردم بسبب نادانستن مسئله علمی از طعام و شراب باز ماند قول خدایست
که همی گوید قوله نار الله الموقدة التی تطلع علی الافئدة و چون همی گوید آتش خدای
آنست که بر دلها جاسوس شود همی نماید که اطلاع او بر دلهای جاهلانست که بنور علم از دانش
بهره نیافته باشد و ما همی بینیم که از ما چیزی پرسند که ما مر آنرا ندانیم بدان ساعت آتش غریزی همی
بر دل ما مطلع شود و همه جسد ما بدان گرم شود همچنانکه با آتش گرم شود و چون درست کردیم که عذاب
آتش همی بجهل واجب آید مر مردم را پیدا آمد ببرهان خلف که ثواب و نعمت جز بعلم واجب نیاید آنگاه
گوییم که این تکلیف دوم فرمایشی بمنزلت ثانویست از آن تکلیف نخستین آفرینشی که آن حرص
کودکست بر غذا که بسبب پذیرفتن این تکلیف او بنعمتهای بی نهایت رسد و اگر مرین را رد کند
با آتش جاویدی بیاویزد و برین جایگه نکته گوییم اندر تصدیق رسول مصطفی صلی الله علیه و آله که عظیمتر
تکلیفی از خدای تعالی مر خلق را او را علیه السلم بود بر آفرینش و بر آنچه گوییم دلیل آریم تا جهال امت که ما را
بدین خوانند و بر ما غلبه کردند و از مسکن و شهر خویش ما را براندند سوی کسانی که از عقلا مرین کتاب
ما را تأمل کنند نکوهیده شوند و آن نکته آنست که گوییم دلیل بر آنکه مردم از پذیرفتن تکلیف ثانی
که آن قبول این حقست همی بنعمت جاویدی خواهد رسیدن و برد کردن همی بعقوبت خدای بخواهد
آویختن آنست که این تکلیف بر آموختن علم و حکمت چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله ویعلمهم
الکتاب والحکمة وان کانوا من قبل لفی ضلال مبین و دیگر جای همیگوید
جنگ کنید با ایشان تا فتنه که آن جهلست برخیزد و دین همه مر خدای را باشد بدین آیه قوله

وقاتلوهم حتی لا تکون فتنة ویکون الدین کله لله فان انتهوا
فلا عدوان الا علی الظالمین ومردم از علم وحکمت بنعمتها رسد وآن تکلیف پیشین
گزین تکلیف بمنزلت تنزیلست بر درستی این قول گواست از بهر آنکه مردم از پذیرفتن آن تکلیف
بعقل غریزی رسید وبعقل غریزی مر تمامی نعمتهای حسی را بیافت وبازپسین لذتی از آن لذت
مر او را لذت مباشرت بود که آن نزدیکست بلذت عقلی از بهر آن که گوینده مر آنرا عبارت
نتواند کردن ونه شنونده از عبارت گوینده بر آن واقف شود واز دیگر لذت که از حواس
یافته است بر آن دلیلی نتواند آوردن وکسی که ببلاغت جسدی رسد وعقل غریزی بدو
پیوندد ومتحیر ومدهوش آید لذت مباشرت را بیابد وبجوید وچون خردمند مر این شرح را تامل
کند وبیند که چون مردم از تکلیف نخستین بدین علم بدیهی اولی برسد اعنی یافتن او آنکه چون
بشناخت که جزو بیش از کل نباشد وجز آن که ظاهرست اندر محسوسات که آن عطای الهیست
نه تعلیمی وبدین علم یافت مر این لذت بسیار را وبه تکلیف دوم سوی علم وحکمت آمد ببایدش
دانستن از این تکلیف همی بنعمتهای بی نهایت جاودانی خواهد رسیدن وبداند بقیاس آفرینش
که فضل این نعمتها که بدین تکلیف دوم یافتند بر آن نعمتها که بدان تکلیف نخستین یافتند چون
فضل این تکلیفست بر آن تکلیف وچون فضل این علمست بر آن علم وچون درست کردیم
که از پذیرفتن تکلیف ثانی همی مردم نعمتی برتر از نعمتهای گذرنده خواهد رسیدن پس درست
شد که آن نعمتها ابدیست وچون ظاهر کردیم که مردم اندر رد کردن آن تکلیف نخستین
بشدتی گذرنده رسد وآن مرگ جسدیست ظاهر شد که از رد کردن این تکلیف عظیم که آن دعوتست

همی بشدة

همی بشدتی ناگذرنده خواهد رسیدن وآن عذاب خدایست نعوذ بالله من عذابه وچون حال
اینست گوییم که این تکلیف که خدای کرد مر مردم را بمیانجی رسول علیه السلام بقول بمنزلت تاویل بود از آن
تکلیف نخستین که مر مردم را کرد بمیانجی جسدهای مردم بفعل واین حال دلیل کند بر آنکه گوینده این
قول سوی ما رسولست از خداوند آن فعل ورسول مر این قول را از آن نوشته برخواند که خدای
تعالی مر آنرا اندر آفرینش عالم وترکیب جسد مردم بخط الهی خویش نوشتست چنانکه همی گوید قوله
سنریهم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق وچون درست کردیم
بگواهی آفرینش که این تکلیف که رسول خدای مر خلق را بپذیرفتن دین او سبحانه کرد حقست ونعمة
وشدت ابدی عقلی بپذیرنده ورد کننده این تکلیف پس از جدا شدن نفس مردم از جسد او رسد چنانکه
نعمة وشدت حسی ثانی بپذیرنده ورد کننده آن تکلیف اولین رسید پس از پیوستن نفس او بجسد
واین بحقیقت ترازوی خدای تعالی کمان عقل شریفست بر حجت بی هیچ خیانتی چنانکه خدای تعالی
فرموده است بدین آیه قوله واقیموا الوزن بالقسط ولا تخسروا المیزان وبدین شرح
پیدا کردیم مر خردمندانرا که وحی از خدای تعالی بر رسول علیه السلام اشارتی بود از او سبحانه مر او را سوی
آفرینش بتاییدی که آن بر دل منور او علیه السلام فرود آمد تا او بنور آن تایید مر نوشته خدای تعالی را برخواند
وهیچ سخن گفتنی لشتاب تر از آن نباشد که باشارت باشد که مر او را بچشم شاید اندر یافتن از بهر آن بود
که مر سخن گفتن خدای را با رسول وحی گفتند و وحی لشتاب باشد وآن اشارت بود بتایید تا بنگرد
اندر آفرینش تا او غرض آفریدگار از این نوشته ابدی بی تبدیل که عالم واجزای اوست برخواند چنانکه
خدای تعالی همی گوید قوله واتل ما اوحی الیک من کتاب ربک لا مبدل لکلماته ولن تجد من دونه

ملحدا وچون بدین آیه همی گوید که بخوان آنچه شتاب بسوی تو اشارت کردند از نوشتهٔ الهی و سخنان
او را تبدیل نیست و مر خردمند را ظاهرست که این فرمانست از خدای تعالی سوی رسول او به برخواندن
از نوشتهٔ خدای و نوشته سخنی باشد که مر او را بر چیزهای زمینی از چوب و خاک و جز آن مشکل کرده باشند
و عالم و آنچه اندروست مشکلست به تشکیل الهی پس ظاهرست که نوشتهٔ خدای جز این عالم چیزی نیست
و ظاهرست که آنچه رسول او گفت و همی خواند ازین نوشته برخواند و کسی مرین بیان را منکر نشود مگر که از خرد
مکابره کند و چون این تأیید بدل منور رسول رسید و مرین نوشتهٔ نامتبدل کلمات را بدان برخواند و مر
خلق را ازان غافل دید دانست که او از آفریدگار عالم عنایتی یافت که بدان عنایت از جملهٔ آفریده کار
بدان منزلت رسید که نزدیکی خدایست از جملهٔ آفریده کاران از بهر آن که نبوسنده از خواننده نزدیکتر کسی
نباشد هرچند که مر آن خواننده را طاقت نوشتن هم چنانی نباشد و چون بخواندن این نوشته مر خویشتن را
نبوسنده این کتابت بی تبدیل نزدیکتر کسی یافت این حال نیز مر او را از وحی بود و بدین حکم مر خلق را دعوت
کرد بقول **لا اله الا الله محمد رسول الله** و اندر تألیف شریعت و گستردن این پس
آفرینش عالم رفت و آنچه اندروست و روی بگردانید از هر که با او اندرین منزلت انبازی جست و آن
فضیلت نداشت چنانکه خدای تعالی فرمود مر او را بدین آیه قوله **اتبع ما اوحی الیک من ربک**
لا اله الا هو و اعرض عن المشرکین اگر کسی مرین قول را که ما گفتیم منکر شود و گوید کودک
خرد مر شیر مادر را بآرزو و بطبع خورد نه بتکلیف و تکلیف آنگاه بودی که مر او را بایستی که شیر خوردی
و کسی مر او را بر خوردن او تکلیف کردی بر مثال کسی که تشنه نباشد و دیگری مر او را بر خوردن آب تکلیف
کند تا بنابایست و قهر آب را بخورد نه چون کسی که تشنه باشد و مر آب را بطبع و آرزو بخورد جواب ما

مرور آنست

مر او را آنست که گوییم این سخن کسی گوید که معنی طبع و آرزو را ندانسته باشد و انواع تکلیف را نشناخته
و ما پیش ازین اندرین کتاب به برهانی عقلی باز نمودیم که آنچه فلاسفه مر آن را همی طبع گویند از حرکات
امهات قسرست و ظاهر کردیم که حرکت بر دو گونه است یا ارادیست یا قسری حرکت ارادی از
متحرک آنست که بخواست او آید و اندر حد امکان باشد یعنی که روا باشد که اندر حد وجود آید
و روا باشد که نیاید بر مثال کسی که نشسته باشد و حرکت برخاستن او بخواست او متعلق باشد
پس شاید بودن که برخیزد و شاید بودن که برنخیزد و نیز حرکت از خداوند ارادت بر جانبی و مخالف
آن جانب و بحالی و ضد آن حال باشد چون حرکت کسی که بر نیمهٔ کوه باشد که خواهد بسر کوه بر شود
و خواهد سوی این کوه فرو شود و چون کسی خواهد از دیگری چیزی بستاند و خواهد مر او را چیزی دهد
پس حرکت از خداوند ارادت اندر حد امکان باشد آنگاه بحد وجوب آید باختیار او و حرکت قسری
از متحرک آنست که بی خواست او آید بلکه بخواست خداوند اختیار آید بقهر و حرکت قسری اندر حد
وجوب باشد ابداً چون حرکت اجزای خاک سوی مرکز عالم کز آن بقهر باز داشته ماندست و چون حرکت
آب از فراز بسوی نشیب که آن اندر حد امکان نیست البته بلکه اندر حد وجوبست و بقهرست و چون حال
اینست گوییم که هر مقسوری مجبورست و حال مجبور بضد حال مختارست و آن جزو کز امهات طبایع مجبور
نیست مر او را حرکت نیست البته و آن جزویست از خاک که اندر مرکز عالمست و همه جزوهای عالم را
تکیه بر وست بحقیقت اما بر سبیل مجاز گوییم که از آتش اثیر آن جزوها که بر سطح بیرون اوست مقسور نیست
و همی نجوید که ازان برتر شود چنانکه آن جزوها کز آتش فرود آن سطحست تا بسطح زیرین از آن فلک مر آن
سطح بیرونی را همی جویند و سوی آن سطح متحرک اند و بقهر کز صانع عالم بر ایشان افتادست فرود از مکان

یارانِ خویش مانده اند از بهر آنکه همه یک جوهرند و یک جوهر اندر مکانهای متضاد جز بقسر نایستد
و از بهر آن گفتیم که این سخن مجازست که بدیگر روی کلّ این جسم که عالمست میل سوی مرکز دارد و بحقیقت آنست
که اجزای آتش کز فلکِ اثیر بر سطحِ بیرونِ اوست مقسورست و همی خواهد که اندر مرکزِ عالم آید و دیگر جزوهای
آتش که بزیرِ او اندرست و بر سطحِ بیرونی از هوا آنکه گردست مر او را از فرود آمدن بازداشت چنانکه کلّ
هوا مر کلِّ آتش را از فرود آمدن بازداشت و کلّ خاک و آب مر کلِّ هوا را نیز از فرود آمدن بازداشتست
و اجزای خاک مر یکدیگر را ستونها گشته اند و همی نگذارند هر فرودینی از آن مر آن را که برترست از و
تا بمرکز فرو شود پس همه اجرامِ عالم بحقیقت مقسورست و از آنست که همه عالم بکلیّتِ خویش بحرکتِ قسری
متحرکست و چون حرکاتِ اجزای عالم یکسانست پیدا شدست که باختیار نیست و حرکتی که آن باختیار
نباشد ناچار بقسر باشد و حاجتمندی اندر چیز دلیلِ قسرست که بر او افتاده باشد آنگاه بپرسیم از این
کس که چه میگویی مر کودک شیرِ مادر را بحاجتمندی خورد که هست مر او را بدان یا به بی نیازی از آن
همی خوردش تا بضرورت گوید که بحاجتمندی همین خورد آنگاه گوییمش که چگویی که محتاج مختار باشد
یا مجبور تا بضرورت گوید مجبور باشد آنگاه گوییم که چگویی که مجبور مکلّف باشد یا مختار تا بضرورت
گوید مکلّف باشد پس درست کردیم که کودکِ خرد بر طلب کردنِ شیر از مادرِ خویش مکلّفست و مکلّف
او آن قوّتِ جاذبه است که اندر ترکیبِ او مرکّبست که هر ساعتی مر او را از خواب و آسایش بیدار کند
تا آن کار که مکلّف مر او را همی فرماید بکند و این نوعیست از تکالیفِ الهی بر حسبِ طاقت و قوّت
بردارندهٔ تکالیف و بر موجب و مقتضای حکمتِ صانعِ حکیم آنگاه گوییم که اگر قوّتِ جاذبه که اندر
جسدِ کودک مرکّب و ممکّن است تا مر او را هر ساعتی از خواب بیدار کند و بفرمایدش تا برنج و کوشش

مرشیر را

مر شیر را از پستانِ مادر بکشد و تا آن کار بکند دست باز ندارد وش که بیارامد و بیاساید و اگر کودک
مر این تکلیف را از این مکلّف نپذیرد و از طاعتِ او سر بکشد مکلّف مر او را بآتشِ غریزی بسوزد پس اگر
قوّتِ جاذبه با این احوالِ ظاهر مکلّفِ کودکِ خرد نیست نیز خداوندی که او مر بندهٔ خویش را کاری سخت
بفرماید و از او بپسندد که آن کار بکند و اگر آن بنده از فرمانِ او سر بتابد مر بنده را بآتش بسوزد مکلّف
بندهٔ خویش نیست و اگر خداوندِ این بنده مکلّفِ بندهٔ خویش نیست با این معاملت که یاد کردیم پس پیغمبر
خدای که مر خلق را ورزیدنِ شریعت فرماید که اندر آن زندگیِ ابدیِ ایشانست و اگر فرمانِ او نبرند مر
ایشان را بکشد و خدای تعالی مر ایشان را بآتش بسوزد نیز مکلّفِ خلق نیست و اگر میانِ این تکالیف
فرقی نیست بدانچه کسی مر تکلیفی را آرزو نام نهد تکلیف از حالِ خویش نگردد و چیز بتبدیلِ نام مبدّل نشود
و این خواستیم که بیان کنیم و بدین شرح که کردیم ظاهر شد که نفسِ مردم اندر عالمِ جسم نه از جسم همی آید
و نه جسم نفس است و نیز پیدا شد که مر نفس را با جسم مخالفت هست و تضادی نیست و بدانچه نفس کاربندهٔ
جسم هست و جسم از او شرف پذیرست ظاهر شد که نفس مکلّف هست از صانع بر پیوستن بجسم و مکلّف مجبور
باشد نه مختار و نیز ظاهر شد که مقصودِ مؤلّف بمیانِ دو مخالف از این تألیف آنست که تا مر نفس را بلذّاتِ
نفسانیِ جاویدی رساند و رسیدنِ مردم باغازِ نشوِ خویش بلذّتِ حسی تا از آن مر جسدِ خویش را که معدنِ
حواسِ او بود استوار کرد و از آن بلذّتِ علمی رسید بر درستیِ این قول گواست و نیز ظاهر شد که تکلیف
از خدای تعالی بمیانجیِ رسول بر مردم حقّست و هر که مر تکلیفِ مکلّفِ دینی را قبول کند بلذّاتِ ابدی برسد
و رسیدنِ مردم بلذّاتِ حسی از پذیرفتنِ او مر تکلیفِ آفرینشِ جسد را بر درستیِ این قول گواست
و هر که مر تکلیفِ مکلّفِ دینی را ردّ کند بآتشِ خدای بیاویزد و هلاک شدن و عذاب دیدنِ مردم

باتش غریزی پرورده کردن مر تکلیف آفرینش بر درستی این قول گواست و چون ظاهرست که آتش طبیعی مر
نفس را که او علت فاعله است و ترکیب مردم را قوی تر آلتی است و چون مردم مرین تکلیف
نخستین خلقی را همی رد کند بنا کشیدن غذا بدین آلت که آتش طبیعت است همی معذب شود
واجب آید که عذاب خدای تعالی مر کسی را که او تکلیف دینی را رد کند باتش باشد و رسول خدای این
سخن اندر وعید مر عاصیان را از نوشته خدای گفت و آن نوشته الهی چنین است که ما لطاقت خویش
بدان اشارت کردیم آنگاه گوئیم که مر مقتضای این معنی را که مر آن را اندرین قول شرح برهانهای
عقلی ظاهر کردیم قول چنان آید که گوئیم نفس مردم اندر عالم جسم از نفس کلی آمده است بمیانجی اجرام
علوی و آن اجرام مر نفوس را بمنزلت مجرئها اند بی آنکه بدین سبب اندر نفس کلی هیچ نقصانی
آمده است تا بباز رسیدن این قول نفوس بنفس کلی مر ورا اندر ذات او زیادتی باشد و بزرگتر برهانی
بر درستی این قول آنست که نفس کلی بی نهایتست و بی نهایت را نه نقصان لازم آید و نه زیادت
و آرنده نفوس مردم و جز آن اندر جسم نفس کلیست و بدید آمدن نفوس فرزندان بسیار از یک نفس
چندی بی آنکه از او نقصانی شود اندر عالم بمیانجی جسم بر درستی این قول گواست و مقصود نفس کلی
ازین صنع و تألیف و تکلیف آنست تا نفوس مردم که زو همی بدید آید بلذات جاویدی رسند
و او خود بذات خویش ازین صنع نیز بلذات خویش رسد از بهر آنکه بزرگتر لذتی اندر رسانیدن
نعمتست بحاجتمندان و افاضت نفس کلی بر عالم جسم با نواع نعمتها که مردم را با غاز نشو خویش
بدان حاجتست چه جسمانی و چه نفسانی بر درستی این قول گواست اعنی که مردم را چیزی که
بدان حاجت قوی ترست آن چیز اندرین عالم بیشترست و بمردم نزدیکترست از جسمانیات

چون هوا

چون هوا و زمین که بی این دو چیز مر مردم را ثبات نیست و از نفسانیات چون آنچه مر ورا همی
اغراض گویند و اجسام بدان آراسته است و رسیدن مردم بعلوم شریف از راه آنست و
چون پیغمبران علیهم السلم که اندر عالم ظاهر ند و خلق را بقهر زیر دست خویش آورند تا از راه
علم ایشان بنعمت جاویدی رسند و این از افاضات الهی است که لذت نفس کل اندرین
افاضتهاست و دلیل بر آنکه تمامی لذت اندر رسانیدن نعمتست بحاجتمندان آنست که هر کسی که مر اورا
اندکی عقلست مقرست بدانکه واجبست اندر عقل که بهتر حالی مر خدایرا باشد و اندر بدیهت عقل
ثابتست که مر اورا هیچ رنجی و المی اندر نیابد البته و آنچه مر ورا هیچ رنجی نباشد بنهایت لذت باشد
و بی نیاز باشد از چیزی که بدان رنج از خویش بگرداند و رسانیدن مر خلق را نعمتهائی که مر ایشان را
بدان حاجتست خدایست عز شانه پس درست شد که غایت لذت اندر رسانیدن نعمت
بحاجتمندانست از بهر آنکه این جز مر خدایرا نیست و بی نیازی کمالست و خدای برتر از کمالست
که بی نیاز کننده حاجتمندانست و چون حال اینست و غرض صانع عالم ازین صنع آنست که تا
نفس مردم را بلذات جاویدی رساند روا نیست که غرض او ازین صنع حاصل نشود واجب آید
که نفس مردم بر عدل بایستند و مر شریعت را که آن تکلیف حقست کار بندد بر موجب عقل
و بصیرت ناچار بلذت الهی رسد و نام آن بهشتست که رسولان خدای مر مطیعان را وعده
بدان کردند و گفتند که بازگشت آن کس که از خدای بترسد و مر نفس خویش را از هوا باز دارد به بهشت
باشد چنانکه خدای تعالی همیگوید وَاَمّا مَنْ خافَ مقامَ ربِّه ونهی النفسَ عن الهوی فانّ الجنّة
هی المأوی و خردمند را معلوم است که بازگشت بدید آینده بدان چیز باشد که پدید آمدنش

ازو باشد و بازگشتن جسد مردم و اشخاص نبات و حیوان بطبایع پس از جدا شدن نفوس از آن
بر درستی این قول گواه ماست و چون بدید آمدن نفس مردم از نفس کلیست که لذت جاویدی مر ورا ست
بازگشت نفوس بنفس کلی باشد نه بمکانی چنانکه جهال امت همی گویند و پندارند و چون درست کردیم
که نفوس مطیعان همی بنفس کلی خواهند پیوستن پس از جدا شدن از اجساد پس این مرتبت
که نادانان امت مر آن را همی مرتبت الهی دانند كَذَبَ العادلون بالله وضلّوا ضلالًا
بعيدًا وخسروا خسرانًا مبينًا از بهر آنکه روا نیست که آفریده و مبدَع بمنزلت مبدِع حق رسد بلکه
این خاصیت که زو همی چیزی بدید آید مر نفس راست و بدید آمدن نفوس نباتی و حیوانی اندر بسیار
اشخاص از یک نفس که آن مبدع است بر درستی این قول برهانست و خاصیت اندر چیزی که آن
بدان مخصوص باشد بر آنکه مر ورا مخصِّصی بی خاصیت بلکه خاصیت بخش هست گواهی ظاهرست
چنانکه پیش ازین اندرین معنی سخن گفتیم اندرین کتاب پرداختیم از شرح آنچه مقصود ما ازو بود از معنی
از کجا آمدن نفس اندرین عالم و کجا شدن او پس از جدا شدن از جسد و این عدلیست که بنای کتاب
بر آنست و پس ازین یاد کنیم آنچه از آن چاره نیست مر مبتدیان را از علوم حقایق و بصایر و اوایل را
و استوار کنیم این را بدلیل عقلی و ببرهان درست بتوفیق الله قول بیست و ششم اندر رد بر اهل
مذهب تناسخ قول مر معنی را بمنزلت هیولائی است مر صورت خویش را که جز بمیانجی از هیولا تصورت
مر جز مصور خویش را ظاهر نشود اعنی تا قول نباشد صورت تخت مر جز درودگر را بدید نیاید و مقصود گوینده
از قول نه آنست تا قول کلمات و حروف و آواز گفته شود بلکه آنست تا معنی که اندر ضمیر اوست بمجرد آن
او برسد چنانکه مقصود درودگر از ساختن تخت نه آنست تا چوب بدان مصور شود بل آنست تا منفعت

معنی مر خواه مستنبط معنی را
معلوم نشود چنانکه تا چه
نباشد

او صورت

از صورت تخت یافته شود پس حال حکما اندر افعال و اقوال که کرده و گفته اند همینست که مقصودشان
از فعل و قول رسیدن فواید است کاندر آنست بحاجتمندان بدان احکم الحاکمین و اصدق القائلین
خدایست عز شانه که این عالم از فعل اوست و قرآن کریم از قول اوست و غرض از آفرینش نه آنست
تا جوهر جسم بصورتها و اشکال که ظاهرست نگاشته باشد و از گفتن سخن نه آنست تا این سخنان
که بنیاد قرآن برآنست گفته باشد بلکه آنست تا نفس مردم که پذیرنده و یابنده این معانیست که از عالم
روحانی بر جوهر جسم پدید آینده است از صنع الهی برین معانی مطلع شود و ازین مصورات حسی
با نواع تصاویر که آن روحانیاتست بدلالت کتاب خدای سوی مصورات عقلی که آن صورت
الذواتست بی هیولی چنانکه جوهر جسم هیولانی الذاتست بی صورتی راه یابد و هر که مقرست بر آنکه
احکم الحاکمین و خیر الماکرین خدایست داند که جز بدین تدبیری نبود که نفس بدان تدبیر و تدریج سوی
عالم عقل راه یافتی و هر که بچشم بصیرت اندر رنگها و بویها و مزها و شکلها و دیگر معانی که آن بر طبایع
پدید آینده است بنگرد و مر آن را بر این جوهر متبدل و متحول الاحوال که دایم اندر سیلانست آمیزنده
یابد و از او جدا شونده بر گشت روزگار داند که مقصود صانع این صنع پر عجایب از پدید آوردن
این معانی آراینده برین جوهر بی زینت و زیب آنست تا مردم که برین معانی او همی مطلع شود
بداند که مرین معانی آراینده را نیز عالمی هست که او بذات خویش آراسته است چنین که مرین جوهر
آرایش پذیر بی آرایش را که جسمست عالمیست و درست شود سوی او بطلان قول آن کس که گوید
روا بودی که خدای تعالی ما را بی این صنع و بی این تدریج بر عالم علوی مطلع گردانیدی از بهر آنکه
خردمندان دانند که هر که کاری بکند بآلتی از بهر مقصودی اگر بی آن کار مر او را ممکن باشد مر آن مقصود را حاصل

کردن او نه حکیم باشد از بهر آنکه فعل او لهو باشد و هم چنین اگر مر آن کار را بی آن آلت بتواند کردن و آن
آلت مر او را بکار و بیهوده باشد و خدای تعالی از لهو و بیهودگی بریست و لیکن مردمان بی تمیز را
این سخن که گوییم مر خدای را ممکن نبود مردم را بنعمت جاویدی رسانیدن جز بدین تدریج که همی
چنین صعب آید بدان سبب که مر این عجز را همی نسبت سوی صانع کنند و نسبت این عجز سوی
مصنوع است نه سوی صانع چنانکه گوییم مر استاد دیباباف را مهیا نیست از آهن دیبای
منقش و نرم بافتن نه از بهر آنکه آن دیباباف استاد نیست و لیکن از بهر آنکه آهن پذیرفتن
صنع دیباباف را مهیا نیست همچنانکه ابریشم و پنبه مر پذیرفتن صنع استاد شمشیرگر و صورت شمشیر را
مهیا نیستاند و طاقت قبول آن صنع را ندارند همچنین نفس مردم طاقت پذیرفتن علم عالم
علوی جز بدین تدبیر و تدریج ندارد پس واجب است بر عاقل که از کردهٔ خدای که آن این عالم است
و از گفتهٔ او که آن قرآن کریم است بدو قوت خویش و آن گفتار و کردار است بر وحدانیت خدای دلیل
گیرد تا اندر تحصیل مقصود الهی ازین صنع بواجبی سعی کرده باشد و شکر آن سعی بثواب جزیل ابدی
بدو رسد چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله ومن اراد الاخرة وسعی لها سعیها وهو مؤمن
فاولئک کان سعیهم مشکورا آنگاه گوییم که چون مردم تأمل کند بداند که ممکن نبود که خدای
تعالی ما را بر سرای لطیف که آن معدن لذت و راحت است مطلع کردی جز بدان که مر لطایف را
اندرین سرای بی لطایف آورد بتکلیف و چون بنگرد بفتنه شدن بیشتر از خلق برین لذت و زینت
مستعار که بر جوهر جسم همی پدید آید و باز ماندن ایشان بدین سبب از رسیدن بر آن مقصود الهی
که این صنع از بهر آن ساخته شده است بدان ماند که این صنع فتنه است و مکری و فریبیست از

صانع عالم

صانع عالم مر مردم را و چون ژرف تر اندرین حال بنگرد بداند ازین حال که یاد کردیم که کمال الحکمة
مر خدای راست از بهر آنکه چون مردم را قوت اندریابنده دو بود یکی حسی و دیگر عقلی همچنانکه از آفرینش
مر او را قدرت هم بر فعل بود و هم بر قول خدای تعالی اندر کردهٔ خویش معانی محسوس نهاده است و اندر
گفتهٔ خویش معانی معقول نهاده است و بر مردم واجب کرده است بدادن این دو قوت مر او را از
آفرینش کار بستن مر قوت عملی را اندریافتن مر آن معانی را که اندر گفتهٔ خویش نهاده است بدان تکلیف
دوم که یاد کردیم همچنانکه کار بست مر قوت عملی را یعنی حسی را اندریافتن مر آن معانی را که اندر
معقول خویش نهاده بود بدان تکلیف اول که یاد کردیم آنرا تا بر مقتضای هر دو تکلیف بکار
بستن هر دو قوت خویش بر آید سوی مقصد الهی که آن حاصل شدن اوست اندر نعیم ابدی و چون
اندر ترکیب مردم از نوشتهٔ الهی بر و برین دو روییست که یاد کردیم و مردم که بر یکی ازین دو نوشته
برود به برگماشتن مر قوت حسی را بر یافتن محسوسات که وجود آن مر او را از کردهٔ خدای حاصل شود
و از آن دیگر نوشته روی بگرداند بمهمل داشتن مر قوت عقلی را از یافتن معقولات که وجود او
مر او را از گفتهٔ خدای حاصل شود او مر خدای را از یک سوی خویش بندگی کرده باشد و از دیگر روی
عاصی شده باشد و از مقصود الهی بیفتد و بشدت ابدی رسد چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله و
منهم من یعبد الله علی حرف فان اصابه خیر اطمان به وان اصابته فتنة
انقلب علی وجهه خسر الدنیا والاخرة ذلک هو الخسران المبین
و چون هر دو قوت خویش از هر دو اثر الهی که از آن یکی اندر کردهٔ اوست که آن عالم است و دیگر اندر
گفتهٔ اوست که آن بیانست اندر بنا و بر دو آن ازو مگر باشد و عذری که خواهد که بر خدای مر آنرا

براند بدانچه همین مر قوتِ عاقله را از وسیحانه پنهان کند و بدان همی کار بکند لاجرم این صُنع
از صانع حکیم مر و را نیز بر مثالِ مکری و غدری همی شود و بدان ماند که این از بهر آن کرده بود
تا چون بر گفته او نرود بدان اندر شدت بیاویزد و بعذابِ ابدی رسد و چون مردم بدین
هر دو قوت که یافته است اندر هر دو اثرِ الهی کزان یکی معقول و دیگری از آن منقولست
رغبت کند این صُنع برو غدر و مکر نباشد و این حکمتی عظیمست که مرین را جز بخاطری پروردهٔ
بعلمِ خاندانِ حق نتوان اندر یافتن و خدای تعالی همی گوید قوله وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا
وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ انگاه گوییم که چون همی بینیم که هر که از طلب کردنِ انچه اندر معقول خدایست
از فواید جسمی حسی فرو ایستد او همی بعذابِ آتشِ غریزی بیاویزد و هلاک شود باید که بدانیم
که چنان واجب آید که هر که از طلب کردن انچه اندر معقول خدایست از نفسی و عقلی فرو ایستد او
بعذابِ آتشِ عقلی بیاویزد و ازین جای شاید دانستن که وعده خدای مر بی طاعتان را که آن
باز مانده‌اند از کار بستنِ قوتِ عاقله اندر گفته خدای و مشغول گشته‌اند بکار بستنِ قوتِ جسمی
اندر کرده خدای که آتشِ جاویدی حقست چنانکه گفت قوله ذَلِكَ جَزَاءُ اللَّهِ النَّارُ لَهُمْ
فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ جَزَاءً بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ و پس از آن گوییم که همچنان که
این صُنع که آفرینشست جز آنگاه که مردم از آن عذر بکنند مکر و غدر نیست و با غفلت از آن مکر و غدرست
نیز این قول که قرآنست جز آنگاه که مردم از تفکر اندران فرو ایستند مکر و غدر نیست و با تغافل
از آن مکر و غدرست و چون نهادِ صُنع برین مثالست که یاد کردیم که اگر بغیر او مشغول شویم و از آن
بر جز آن دلیل نگیریم بدامِ آن همی بیاویزیم این حال ما را دلیلست و نوشته آمده‌ست بر آنکه قولِ

صانعِ این مصنوع بر نهادِ این مصنوع اوست که اگر بظاهر او مشغول شویم و مشغول را اندر مثل او و مر او را
اندر رموز آن نجوییم نیز بدام او بیاویزیم پس بدین شرح پیدا آوردیم که واجبست بر عاقل که هم اندر فعل خدای
و هم اندر قولِ خدای بر حذر باشد و مر معانی را که اندر آن پوشیده است بجوید و بر ظاهر فتنه نباشد
تا بمکرِ خدای تعالی بنیاویزد که خدای تعالی همی گوید هر گروهی را که از مکر او ایمن شوند بدین آیه
أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ و از مکرهای الهیست
انچه اندر قرآنست از دیگر باره آفریدن مردمان را بدین جسام که امروز بر آنند چنانکه همی گوید
أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ
و دیگر جای همی گوید بدین آیه اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ
هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكُمْ مِنْ شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ
و دیگر آیتها که بشمردن آن کتاب دراز شود و همچنان که مردم را بر معانی که آن صورتهای عالمِ لطیفست
مطلع گردانیدن جز بآراسته کردن مرین جوهرِ خسیس را که جسمست بدان آرایشهای نفسانی و اثرهای
عقلانی که اندر ترکیبِ عالم و امهاتِ موالید پیداست وجهی نبود و این بر مثالِ دامی و مکری گشت
بر عاصیان و بی طاعتان نیز ممکن نبود مردم را مطلع کردن بر قیامِ نفسِ لطیف بی مساحت
بذاتِ خویش پس از جدا شدنِ او از ترکیبِ جسمی مگر بگفتن مر او را که مر ترا دیگر باره آفریننده و زنده کنند
هم برین جسم و این نیز مر فتنه شدگان را بر زندگی جسمی بر مثالِ مکری و غدری گشت چنانکه بیشتر از مردم
که بیافتن نرسیدند مر فعلِ الهی را برین فعلِ پرحکمت فتنه شدند و بمکرِ خدای بیاویختند نیز بیشتر از
خلق چون بیافتن نرسیدند مر قولِ الهی را بر ظاهر این قولِ پرحکمت فتنه شدند و بمکرِ خدای بیاویختند

و قول تناسخ بدین سبب مضاف گشت اندر گروهی تا چنان شد که آن گروه که دعوی بی داشتن
تاویل کتاب خدای کردند اندرین معنی معذورتر از آن گشتند که بر ظاهر کتاب ایستاده بودند از بهر آنکه
پس از نزول این کتاب عزیز خلق به دو قسمت شدند یک قسم مر آن را بپذیرفتند و دیگر قسم مر آن را منکر
شدند آنگاه پذیرندگان مرین کتاب را نیز به دو قسم شدند یک گروه بر هر چه از آن ظاهر بتوانستند
ایستادن و اندر وهمشان بگنجید بایستادند و باقی کتاب را گفتند که این متشابه است و تاویل این
جز خدای کس نداند و ما را با آن کار نیست و آن گروه بر آن تناسخ ایستادند که اندر کتاب وعده کرده است
از زنده کردن مردم را با اجساد دیگر آفرینش و باقی گردانیدن مر آن اجساد را اندر نعمت که آن ثواب
بهشت است یا اندر دوزخ که آن عقاب دوزخ است و دیگر گروه گفتند که مر کتاب را تاویل است و طلب آن
کردند آنگاه این گروه که طلب باطن کتاب کردند نیز به دو گروه شدند یک گروه از آن بر باطن محض
ایستادند و پرستش خدای را دست باز داشتند و گفتند که چون دانستیم که طاعت چیست طاعت
از ما برخواست و ما دانستیم که نماز طاعت امام است و روزه خاموش بودن است از علم تاویل با اهل ظاهر
و سخن گفتن است با اهل باطن چنانکه روزه دار بروز طعام و شراب نخورد و شب بخورد و چون
این معنیها را شناختیم خدای را بنماز و روزه ظاهر ما را چه حاجت است تا بتقویت این رای مخترع و بدعت
محال مکر خدای بیاویختند و بدو فرقه شدند یک فرقه به دهر باز گشتند و دیگر فرقه بتناسخ اندر آویختند
و آن گروه که بتناسخ گفتند همی گویند ثواب و عقاب مر نفس را اندر اجساست اندرین عالم و بدکردار
اینجا درویش و بیمار و مبتلا باز آید تا وبال فعل خویش بکشد و نیکوکار اینجا توانگر و پادشاه و تن
درست باز آید تا جزای طاعت خویش بیابد و این قول اندر قدیم بالس فیلسوف گفته است که بهندوان

اندر اینه

بر مذهب او بند و خویشتن را کشتن و سوختن اندر بندوان بدین مذهب فاش گشت بر امید آنکه
بهتر باز آیند و خواجه ابو یعقوب سکری رحمه الله بوقتی که سوداش بحجه کرده بود درین معنی سخن گفته است
و متابعان خاندان حق را سوی این مذهب دعوت کرده است اندر کتابی که مر او را سوس البقا
نام نهاده است و اندر کشف المحجوب و اندر رساله باهره و جز آن از تالیفهای خویش و چون خداوند زمان
او بشنود که این مذهب را تقویت کرد از و نه پسندید و گفت که مر او را سودا غالب شده است و لیکن
گروهی از شیعت بر قول او همی روند و آن خطاست و دیگر گروه از اهل تاویل گفتند که مر ظاهر را با باطن واجب است
نگاه داشتن و گفتند که باطن را بباید دانستن و بر دانسته کار باید کردن که مردم دو چیز است یکی جسم ظاهر
و دیگر نفس باطن و گفتند که هر که بر باطن محض بایستد بی ظاهر شریعت مانند کسی باشد که بر ظاهر محض بایستد
بی باطن و این گروه متابعان خاندان رسول اند و گویند که همچنین که این عالم جسمی بی جان است آن عالم
بذات خویش جان بی جسم است و حیوان اندرین عالم میانجیست میان دو عالم و بازگشتن نفوس
پس از جدا شدن آن از اجساد سوی عالم خویش است همچنانکه بازگشت جسم پس از جدا شدن نفس
از و سوی عالم خویش است و هر که بچشم عقل بنگرد ببیند که این تناسخ که اهل ظاهر بر آن ایستاده اند نیکوتر
ازین تناسخ است که اهل باطن بی ظاهر مر آن را گرفته اند هر چند که هر دو محال است از بهر آنکه آن گروه
همی گویند که ما بلذت باقی شمرده پسندیده اند و این گروه دون همتان تر و کورتر از آن دون همتان
و کوراننده هر که پس از یافتن بصیرت از طاعت خدای روی بگرداند و بهوس سودای خویش
مشغول شود و اندر آنچه بر و مشکل شود از علم دین بخازن علم خدای تعالی باز نگردد جزای او آن باشد
که اندر کفری و نفاقی قوی تر او فتد چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله الاعراب اشد کفرا و نفاقا

خرابهم رسیدن و این گفته ثواب
کار خویش باقی

واجدر ان لا یعلموا حدود ما انزل الله علی رسوله والله علیم
حکیم اکنون گوییم که آن گروه که پس از پذیرفتن کتب خدای بگشتند و دعوی حکمت کردند از قدما و محدثان ایران
تربه و گروه شدند گروهی گفتند نفس بر هیولی فتنه شدست و اندر او آویخت و ایزد تعالی مر عقل را فرستاد
اندرین عالم تا مر نفس مردم را ازین حال خبر دهد تا نفسها بتدریج با آموختن علم فلسفه بعالم خویش همی
بازگردند تا باخر تمامی نفس از هیولی جدا شود و بعالم خویش باز رسد و بنعمت ابدی خویش پیوندد آنگاه
این صنع برخیزد و دیگر گروه به تناسخ گفتند و آن نیز انواع است گروهی گویند که نفس بدکرداران و طاغیان
و عاصیان چون از اجسام جدا شوند خدای تعالی مر ایشان را اندر جایهای صعب و تنگ و هول و بیمناک
افکند چون قعر دریای ژرف و اندر زیر کوهها و اندر بیابانهای بی آب و ویران و روزگارهای دراز اندر
چنین جایها بماند بی جسدی تا آن آلایشهای بدکرداری و معصیت بدان عقوبت شسته شوند چنانکه
افلاطون گفتست اندر کتاب فاذن و اندر کتاب طیماوس برین معنی اشارتها کردست از بهر آن تا مردمان
از معصیت و رغبت اندر لذت جسمانی که نفس همی بدان مستوجب عقوبت شود پرهیز کنند و گروهی گویند
که چون بنخستین دفعت نفس بجسم تیره پیوسته شود و مناسب یکدیگر نباشند باقی نشوند و چون نفس
از آن جسد جدا شود مر آن جسم را بتفتت افکند از پوسیده شدن و نیز باد مر جزوهای آن را بپراکند
و آب مر آن را بشوید و آتش مر آن را پاکیزه کند تا شایسته بقا شود و با نفس خویش مناسب و هم گوهر
و در خور شود آنگاه نفس بدو باز آید و باقی شوند چون موافق یکدیگر شده باشند و گروهی گفتند که چون
نفس بجسم پیوسته شود و اندرین عالم زمان یابد بمدت عمر او طبایع از و بخار بیرون شود و آن بخار
برفلک همی شود و او دیگر غذا همی کشد و همچنان آن طبایع بخار و تحلیل از و همی بر شود تا چون بر فلک جسمی
تمام شود

تمام شود نفس او از این جسم جدا شود و بر فلک شود و بدان پیوندد که از اینجا مر او را فرستاده بود آن
بروزگاری که اینجا بود و اندر آن جسم باقی بماند و اگر بشرح قول هر گروهی که اندرین معنی سخن گفتند مشغول
شویم کتاب دراز شود و از مقصود خویش باز مانیم پس خواهیم که اندر تعطیل مذهب تناسخ قولی موجز بگوییم
بگواهی آفرینش تا خوانندگان کتاب ما از تاریکی این طریقت بنور آن برسند و آن قول اینست که گوییم
بازگشتن ارواح با جساد پس از جدا شدن ایشان از یکدیگر بمرگ طبیعی هم بدان روی که اهل ظاهر بر آنند
بحکم ظاهر لفظ کتاب خدای تعالی از برانگیختن اجساد و زنده کردن مر آن را با رواح آن و باقی گردانیدن مر
آن را و هم بدان روی که اهل باطن گفتند از باز آمدن نفوس اندر اجسادی دیگر بدین عالم محالست
اما زنده کردن اجساد مردم بر آن سبیل که اهل ظاهر کتاب بر آنند بچند روی محالست یکی بدان روی
که اگر این زنده کردن مر جسد را بدان همی باید تا جسد نیکوکردار بثواب خویش برسد و جسد بدکردار
وبال فعل خویش بکشد از بهر آنکه جسد با نفس هم کردند آنچه کردند از نیکی و بدی و همی گویند روا نباشد
که این دو فاعل که کار با انبازی کردند یکی بجزا رسد و دیگر مهمل ماند که این عدل نباشد و خدای عادلست
ما دانیم که جسد کسی که عمر او بهفتاد سال و هشتاد سال رسیده باشد نه آن جسد باشد که مر او را بیست سالگی
و سی سالگی بود از بهر آنکه جسد حیوان همه زندگی خویش اندر سیلان باشد و هیچ وقتی از اوقات همگی
اجزای جسد مردم همی نباشد که بوقتی دیگر باشد از بهر آنکه طبایع که اندر جسدست همیشه از و بیرون گریزد
ببخار و نفس و جز آن و سوی کلیات خویش باز گردد و حاجتمند شدن حیوان بغذا پس از سیر شدن
او از آن بر درستی این قول گواه و دلیلست و جسد مردم بر مثال خانه است بنا کرده از خشتهای بسیار
که ساعتی از و چند خشت بیرون گیرند و دیگر خشتها بجای او نهند و همیشه هم چنین خشتهای کهن از و

همی بیرون کنند و خشتهای نو بجای او همی نهند پس هر خردمندی داند که باندک مایه روزگار همگی
این خانه همی دیگر شود و اجزای آن جز آن اجزا شود که پیش از آن بوده باشد و چون حال اینست
کسی بسی سالگی نیکی کند جسم او جز آن جسم باشد که مر او را بهفتاد سالگی باشد و بدان زمان مر بدی کند
و نفس او اندرین دو وقت همان باشد که بود پس ازین قیاس واجب آید که از نیکی برین بدی
مر نفس را مکافات باشد بدانچه او اندر هر دو فعل انباز بود و برو چیزی نباید و نه مر او را البته و مر
جسد او را یکی ثواب آید و دیگر را عقاب آید بلکه مر نفس را که صد سال اندرین عالم عمر یابد بسیار
اجساد واجب آید و این محال باشد که مر یک نفس را اندر بسیار اجساد برانگیزند و مر هر یکی را از آن اجساد
جزای دیگر واجب آید پس ظاهر کردیم که مرین عدل را که این گروه همی جویند وجود نیست و قولی که
آن مر جوینده حقایق را بمحال رساند محال باشد پس نباید که مر جسد را بعث باشد و دیگر بدان
روی که این عالم جسمست و جسم جای گیرست و جای گیر بجای حاجتمند باشد و مر نفس را بجای
حاجت نیست و چون ما مر جسم خویش را همی عالمی یابیم سزاوار او همی دانیم که مر نفس را نیز عالمیست
سزاوار او و نه مکانست پس روا نباشد که جسم که آن بمکان حاجتمندست اندر آنچه مر او را مکان
نیست بگنجد که این محال باشد و سه دیگر بدان روی که جسم جوهری هیولانیست و زنده نیست بلکه
زندگی پذیرست پس واجب آید که نفس که او جوهری زندگی دهنده است نه هیولانیست بلکه بذات
خویش زنده است چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله وانّ الدّار الآخرة لهی الحیوان لو
کانوا یعلمون و چون آنچه بذات خویش زنده است اندر سرای نه زنده باقی باشد و سبب مخالفت
که میان این دو جوهر بود از حکمت الهی واجب نیاید مر ایشان را همیشه بهم داشتن و نیز روا نباشد

از علم که جسم کاو

از علم که جسم کاو زنده نیست اندر سرای زنده باقی شود که هم این مخالفت را آنجا حاصل باشد و مر
چیز را نه اندر جای او داشتن ستم باشد و ستم نه فعل خدایست و چهارم بدان روی که از مقدمات
کلیست آنکه هر چه مر کون او را آغاز زمانی باشد او ابدی نشود و اعنی همیشه نماند و ما ظاهر کردیم که مر نفس را
اندر سرای جسم آوردن تکلیفست و همچنین مر جسم را بسرای نفس بردن تکلیف باشد و هر مکلف را آغاز
زمانی باشد از بهر آنکه از طبع بتکلیف شود پس روا نباشد که مکلف ابدی شود چه اگر مکلف ابدی شود
نیز روا باشد که ابدی مکلف باشد و این محالست پس ظاهر کردیم که این روا نیست که جسم زنده شود و همیشه
زنده بماند پس اگر جسم اندر عالم نفس شود واجب آید که روزی از آنجا بیرون آید و دلیل بر درستی این
قول آنست که چون نفس اندر عالم جسم آمد روزی ازین عالم بیرون شود و پنجم بدان روی که مردم که
امروز زنده است و اندرو اجزای طبایع محصورست بمقداری معلوم و از و فعلی بیاید نیک یا بد و بقیامت خدای تعالی
مر او را زنده کند از بهر رسانیدن مکافات فعل او بدو واجب آید که جسم آن مردم زنده کرده آن روز هم این
جسم باشد که امروزست و همچنانکه روا باشد که آن روز آن جسم همچنین جسمی باشد و نه هم این جسم باشد نیز
روا نباشد که این جسم باشد و نه همچنین باشد و چون همچنین باشد لازم آید که گران و خورنده و پلید کننده
و میرنده باشد و محال باشد که بعالم لطیف ثقل و پلیدی و مرگ باشد و قول گروهی که گفتند چون همچنین جسمی
باشد بهمه حدود خویش آن هم این باشد نه درستست از بهر آنکه چون دو پاره آهن باشد که هر یکی از آن بگوهر
و وزن و مساحت یکسان باشد هر چند که بهمه حدود چون یکدیگر باشد نه این آن باشد و نه آن این باشد
پس ظاهر کردیم که این جسم آن روز هم این جسم باید که باشد و همچنین باشد بی هیچ خلافی و اگر آن جسم آن روز
هم این اجزای طبایع باشد که امروزست بعینها و همچنین باشد آنگاه آن جسم هم این جسم باشد و چون چنین باشد

همه رویها و خلها و عرضها هم این باشد و چون همین باشد همه رویها واجب آید که گران و نرم و
گرسنه شونده و خورنده و بول و غایط کننده باشد و میرنده باشد و چون صفات او این باشد
آنجا مر ورا هم ازین طعام و شراب باید و اگر مر ورا آنجا طعامی و شرابی خورهمچنین که اینجاست کفایت
باشد آن جسم نه این جسم باشد البته و اگر آنجا ازچنین طعام و شراب بخورد و بول و غایط باشد پس
آن جسم نه همین جسم باشد بلکه جسمی دیگر باشد و محال باشد که بسرای آخرت بول و غایط باشد
یا آنجا طعامها و شرابها با کثافت باشد و چون این گروه مرین جسد را زنده کردن از بهر آن همی واجب
آرند تا عدل بجای آید و جزای فعل خویش بیابد آنگاه گویند جسدهای آن روز نورانی باشد هرچه بخورد
بعرق ازو بیرون آید و ازان عرق بوی مشک همی آید و هرگز نمیرند این نه عدل باشد از بهر آنکه نیکی و بدی
جسدی کرده باشد خاکی و گران و طعام و شراب خوار و بول و غایط کننده و ثواب و عقاب جسدی کشیده
باشد سبک و لطیف و نورانی و بی بول و غایط و نامیرنده و جور ازین ظاهرتر چگونه باشد پس ظاهر کردیم
که زنده کردن اجساد بقیامت و باقی شدن آن محالست و امّا باز آمدن نفس مردم بدین عالم از
بهر جزای افعال خویش بر آن مثال که تناسخیان باطن گویند که نیکوکار توانگر و تندرست باز
آید و بدکردار درویش و معلول باز آید ازین محال ترست از بهر آنکه نه همه توانگران تن درستان اند
و نه همه درویشان بیماران بلکه این احوال بر تبادل میان خلق موجودست و بسیار کس باشد که باول
عمر خویش توانگر و تن درست باشد و بآخر عمر درویش و بیمار باشد و بسیار کس باشد که اول عمر درویش
و بیمار باشد و بآخر عمر توانگر شود و بسیار مردمان اندر توانگری زایند و میرند و بسیار اندر درویشی زایند
و میرند و توانگران ضعیف ترکیب و معلول باشند و درویشان قوی ترکیب و تن درست هستند و این

احوال بریک قانون موجود نیست میان خلق که واجب آید که خردمند را چنین تخیل او فتد و قول
مختصر اندر رد این طریقت آنست که گوییم آنکس که این مذهب دارد از دو بیرون نیست یا دین دارست
یا بی دین است اگر بی دین است مر ورا بر درستی دعوی خویش برهانی عقلی باید که چنانست که او
همی گوید و نیست اندر کتب قدما برهان عقلی بر صحت این قول و اگر دین دارست و بکتب خدا مقرّ است
اندر کتاب خدای نیست که مر ثواب مطیعان و عقاب عاصیان را زمانی سپری شونده است بلکه چون
اهل ثواب را یاد کرده است گفتست ایشان اندر نعمت ابدی باشند بدین آیه قوله ان الذین آمنوا
وعملوا الصالحات اولئک هم خیر البریة جزاؤهم عند ربهم جنات عدن
تجری من تحتها الانهار خالدین فیها ابدا و چون مر اهل عقاب را یاد کردست ایشان را
نیز وعده کرده است اندر عذاب بدین آیه قوله ان الذین کفروا من اهل الکتاب
والمشرکین فی نار جهنم خالدین فیها اولئک هم شر البریه و خدای تعالی نکوهیدست
مر گروهی را که گفتند که ما را عذاب آتش جز روزگاری شمرده نسوزد و انکار کرده است بدین سخن برایشان
برین آیت قوله وقالوا لن تمسنا النار الا ایاما معدودة قل اتخذتم عند
الله عهدا فلن یخلف الله عهده ام تقولون علی الله ما لا تعلمون
و چون آنچه ظاهر کتاب خدای همین ثابت کرده شود از محال حجت عقل بر آن همی برد لازم شود مر
آنرا تاویل واجب آید بر خردمند و واجبست که مر آن ظاهر را از خازن علم خدای تاویل طلب کند
تا بدان تاویل شبهت از دل او برخیزد و چه خرد باشد مر کسی را که سخنی گوید و بر طریقی بایستد
که مر او را بر درستی آن نه ظاهر کتاب گواهی دهد و نه باطن آن و نه بر آن برهان عقلی ثابت شود و مر دعوی را

ردّ همی قوی تر از ثابت ناشدنِ برهان بر آن هست و ما یافتن حجّت از کتاب خدای تعالی و این خواستیم
که بگوییم و لله الحمد **قول بیست و هفتم اندر ایجابِ ثواب و عقاب** و بدین قول است تمامیِ
کتاب. فعل اثرِ فاعلست اندر مفعول و فعل از فاعل بر اندازهٔ فعل پذیر آید و مفعولات اندر عالم از پدید آرندهٔ آن
نبات و حیوان ظاهرست هرچند که عالم ترکیبِ اجسام خویش اندر مکانهای آن نیز خود مفعولست از بهر
آنکه نبات و حیوان بر مثالِ دو مرکّب اند هر یکی از دو جوهر یکی جوهرِ جسم و یکی جوهرِ نفس چون ترکیبِ
انگشتری از سیم و نگین و عالم بکلّیّت خویش بر مثالِ مرکّبیست از چهار جوهر طبایع و هرچند که هر یکی از
این اجسامِ عالم اعنی خاک و آب و هوا و آتش اندر ذاتِ خویش با جزایِ متشابه خویش مرکّب اند
و ترکیب اندر چیزی که از جواهرِ مختلف مرکّب باشد ظاهرتر باشد پس وجودِ این مرکّبِ نخستین که جواهرِ
مختلف اندر ترکیبِ او ظاهرست و آن عالمست بر مرکّبِ خویش دلیلی ظاهرست و وجودِ این دو مرکّب
که یکی نباتست و یکی حیوانست ازین دو جوهر که یکی جسمست و دیگر نفس است و نفس اندرین دو
مفعولِ جزوی بر روی فاعلست و بر روی مفعولست دلیل است بر آنکه نفس نیز مفعولست و مر فاعلِ
او را فعل اندر چیزی ثابت العین نیست بلکه فعلِ او ابداعست اعنی بدید آوردنِ این دو چیز نه از چیزی
و وجودِ این مرکّب که نباتست بذاتِ خویش بتعلیقِ نفسِ نباتی اندر طبایع و وجودِ این مرکّب که حیوانست
بذاتِ خویش بتعلیقِ نفسِ حسّی اندر طبایع و ظهورِ هر نوعی از انواعِ این دو جنس مرکّب با یجادِ این دو
جوهر که یکی جسم و دیگر نفس است اندر ایشان و عدمِ این دو مرکّب چون این ایجاد و اجتماع مر این
جوهران را نباشد دلیلست بر وجودِ این مرکّبِ نخستین که عالمست بذاتِ خویش چون طبایع اندرو
بدین ترتیب که هستند بر یکدیگر متعلّق باشد و بر عدمِ این مرکّبِ نخستین چون مر این جواهر را این ترتیب

نباشد

نباشد و چون دلیل بر تعلیقِ نفسِ نباتی بطبایع و دلیل بر تعلیقِ نفسِ حسّی بطبایع ظهورِ خاصِ فعلِ ایشانست
اندرین دو مرکّب اعنی حرکتِ نمای اندر نبات و حرکتِ انتقالیِ ارادی اندر حیوان دلیل بر جدا شدنِ
این نفوس از طبایع که بدان متعلّق اند باز ماندنِ این دو مرکّبست از خاصِ حرکاتِ خویش این حال دلیلست
بر آنکه وجودِ عالم نیز بدین خاصِ حرکتِ استدارتِ خویش است که انضمامِ اجسامِ عالم اندرو بدین ترتیب
بدین حرکت است همچنانکه انضمامِ اجزایِ نبات و اعضایِ حیوانی اندر ایشان بوجودِ خاصِ حرکاتِ
ایشانست اندر ایشان و اگر این حرکت دایم ازین جسم بسته برخیزد این ترتیب که مرین جوهرها را
اندروست از ایشان برخیزد و اگر این ترتیب ازین اجسام برخیزد ایشان طبایع نباشد و چون
طبایع نباشد نه گران گران باشد و نه سبک سبک باشد و نه گرم گرم باشد و نه خشک خشک باشد
و نه تر آن و آنگاه که این معانی نباشد که جسمیتِ ایشان بدانست جسم نباشد البته از بهر آنکه جسم نامِ مطبوعِ
مقوّم نیست و چون جسم نباشد عالم را وجود بعدم بدل شود چنانکه با انقطاعِ حرکتی که نبات بدان مخصوص
بود و انقطاعِ حرکتی که حیوان بدان مخصوص بود از وجودِ نبات و حیوان بعدمِ ایشان بدل شد و لیکن
چون مرکّبی دیگر پیش ازین دو مرکّب که نبات و حیوانست موجود بود و آن عالمست که مرکّبِ نخستین است
اجزایِ این دو مرکّب که نبات و حیوانست موجود بود اجزایِ آن مرکّبِ دوم بدان مرکّبِ پیشین باز
گشت و بعدمِ این مرکّبِ ثانی عدمِ این مرکّبِ اوّل لازم نیاید و چون پیش ازین عالم نیز مرکّبی نیست
تا بعدمِ این مرکّب که عالمست اجزایِ آن بدان باز گردد و چون وجودِ این موجودِ مرکّب که عالم است
بوجودِ این حرکتست اندرو چنانکه بیانِ او پیش ازین اندرین قول گفتیم واجب آید که چون این حرکت
ازو برخیزد به برخاستنِ او اثرِ فاعلِ او ازو برخیزد و چون اثرِ فاعل ازو برخیزد مر عالم را وجود نماند البته

و دلیلی قوی و یافتن دشوار بر معدوم شدن عالم به برخواستن این حرکت ازو آنست که عالم جسمست
و جسم آن باشد که مر ورا بُعد باشد و آنچه مر ورا بُعد باشد مرکّب باشد و روا نباشد که ترکیب این جسم کلّی الّا از
اجزائی باشد که مر هر یکی را از آن هیچ بُعدی نباشد از بهر آنکه محال باشد که دو چیز که مر هر یکی را از آن
هیچ عظمی نباشد چون بهم فراز آیند چیزی آید که مر ورا عظم باشد البته و چون مر هر جزو را هر چند که خُرد
باشد عظمی باشد و آنچه مر ورا عظم باشد مرکّب باشد و محال باشد که آنچه مر ورا عظم باشد مرکّب نباشد و چون آید
که چون ترکیب از جسم برخیزد مر جسم را وجود نماند البته و چون ترکیب برخیزد حرکت برخیزد و ما درست کردیم
که به برخاستن حرکت از عالم وجود او بعدم او بدل شود و نیز گوئیم که ترکیب و تحریک اندرین جسم را
کلّی آثارهای فاعل اند اندرین مفعول و چون اثر فاعل از مفعول برخیزد مر مفعول را وجود نماند چنانکه چون
اثر فاعل نباتی از مفعول او برخاست نبات نه نبات شد و چون اثر فاعل حیوانی از مفعول او برخاست
و آن حرکت انتقالی و ارادی بود مر حیوان را وجود نماند ولیکن چون مرکّب نخستین آن پیش ازین
مرکّبات ثوانی موجود بود اجزای آن مرکّبات ثانی بدان مرکّبات اوّل بازگشت و مر عین آن
مفعولان ثوانی را عدم اوفتاد و چون معلوم است که پیش ازین مرکّب اوّل که عالمست مرکّبی نیست
که اجزای عالم بدو بازگردد به برخاستن این حرکت که آن اثر فاعل اوست ازو مر عین او را عدم
لازم است و چنانکه دلیل آن از مرکّبات ثوانی نمودیم واجب آید که به برخاستن این حرکت مستدیر
ازین مرکّب که عالمست عالم معدوم شود و آن تحلیل ترکیب جسم باشد مر جسم را ازین ترکیب که یاد
کردیم و چون عدم عالم بدین روی لازم کردیم گوئیم که خاص تر اثری از فعل اندر مفعول آنست
که مفعول بدان مانند فاعل خویش شود و مانند شدن مفعول بفاعل خویش بر اندازهٔ قبول او باشد

مر اثر فاعل

مر اثر فاعل خویش را بر مثال انگشتری گری که پاره سیم باید که مر آن صورتها که اندر نقش انگشتری گرست
بپذیرد و نیز مردمی باید که مر همان صورت انگشتری را که اندر نقش اوست بپذیرد پس خردمند بنگرد اندرین
مثالها به چند میان آن صورت که آن سیم پاره از انگشتری گر بپذیرد و میان آن صورت آن مردم دیگر
ازو بپذیرد تفاوت چندست و هر دو پذیرندگان یک صورت اندازو و یکی از آن دو پذیرنده همی بجوهر فاعل
خویش شود بی هیچ تفاوتی و اثر فاعل همی اندر و جوهر گردد و اندر آن سیم پاره اثر فاعل همی عرض
و جوهر نشود و چون مفعولات بسیارست و شریفتر از همگی آن مردم عاقلست این حال دلیلست
بر آنکه عقل خاص تر اثریست از آثار باری سبحانه که این بازپس مفعول که مردم است مر آنرا بپذیرفتست
و نفس مر عقل را بمنزلت جنس است مر نوع را از بهر آنکه نفس مایهٔ زندگیست و عقل مایهٔ علمست لاجرم هر عالمی
زنده است چنانکه هر مردمی حیوانست و هر زندهٔ عاقل نیست چنانکه نیز هر حیوانی مردم نیست پس گوئیم
که آثار آن فاعل اوّل که اوست مُبدع حق تبارک اسمه و تعالی اندر مفعولات متفاوتست بدان سبب
که مفعولیست که او بروئی فاعلست و بروئی مفعولست چون افلاک و کواکب که ایشان مفعولات اند
و شکلها و فعلها و قوتها و حرکتها متفاوت که مر ایشان راست بر درستی این قول گواست و فاعلان اند
اندر طبایع و به پدید آمدن نبات و حیوان بر مرکز عالم بتأثیرات ایشان بر درستی این قول نیز گواست
و ما اندرین کتاب برین معنی سخن گفتیم پیش ازین و چون این حال ظاهرست واجب آید که نخست مفعولی
از مفعولات باری سبحانه آن باشد که علم مر ورا باشد و آن عقلست و دوم مفعولی از مفعولات
او آن باشد که حیات مر ورا باشد و آن نفس است و چون مر هر خداوند عقلی را حیاتست
و مر هر خداوند حیاتی را عقل نیست ظاهرست که عقل اندر اصل وجود و پذیرفتن اثر باری

سبحانه بر نفس مقدّست و چون حرکت مطلق اثر باریست اندر موجودات و مر حرکات را
درجات است و بازپسین حرکتی حرکت مکانیست که طبایع بدان مخصوص است از اثر نفس
و از آنست که هر موجودی متحرکست بنوعی از انواع حرکت و شرف متحرکان بحسب شرف
حرکات ایشانست که ثبات و وجود موجودات بثبات اثر موجد اوست اندر ایشان و
همگی آرزومندند بدان اثر که وجود ایشان بدانست و همگی همی ترسند چه آنکه مر ورا علم و حیات است
و چه آنکه مر ورا علم و حیات نیست از زایل شدن آن اثر از ایشان از بهر آنکه عدم ایشان
اندر زوال آن اثرست از ایشان و معدوم شدن نبات و حیوان بزوال حرکتی که آن خاصّ
ایشان است از ایشان بر درستی این قول گواست و ظاهرست بدین گواهی خردمند را
که اگر حرکات مستوی و مستدیر که طبایع و افلاک بدان مختص است از ایشان زایل شود وجود
ایشان بعدم بدل شود و زوال حرکت که آن تکلیفست از جسم واجبست بحکم عقل بیان
کردیم بدین شرح که حرکت همه متحرکان بامید و بیم است یعنی بامید پیوسته بودن اثر باری
بدیشان تا بدو موجود باشند و از بیم بریده شدن اثر اوست از ایشان که بدان معدوم شوند
و چون همه موجودات متحرکست و هر موجودی که حرکت او ازو زایل شود عدم پذیرد و
ظاهرست که حرکت اثر باریست اندر متحرکان و به متحرک موجودست و حرکت مر متحرک را
بامید و بیم ثابتست و امید مرشونده راست سوی ثواب و بیم مرشونده راست سوی عقاب
و هر دو هم امید و بیم انتظارها اند سوی دو معنی متضاد پس گوییم که حرکت اندر متحرکان بر درجات
ترتیب فرودین متحرکی آنست که بحرکت مکانی متحرکست بی هیچ حرکتی دیگر و آن حرکت جسم

کلیست

کلیت که عالمست که باصل مر ورا یک حرکتست قسری و آن میلیست مر ورا بهمه اجزای خویش
سوی مرکز هر چند که مر حرکت عالم را قدماء فلاسفه سه نوع نهادند یکی سوی مرکز و دیگر از مرکز
و سه دیگر بر مرکز ولیکن ما ظاهر کردیم اندرین کتاب که همگی اجزای این جسم کلی سوی مرکز
عالم متحرکست و حرکت از مرکز نیست اندر وضع عالم البته بلکه آن حرکت همی حادث شود
چون جزوی از اجزای زیرین او بچیزی فرودین او اوفتد بقسر چنانکه آتش بهوا فرود آید بحادثی
یا هوا با آب فرو شود بحادثی تا پس از آن حدث سوی مکانهای خویش بر شوند از مرکز پس ظاهر
کردیم که اندر وضع عالم حرکتی نیست از مرکز البته و چون حرکت همه اجزای جسم سوی مرکزست و
مرکز میانه عالم است حرکت اجزای عالم همه باستدارت باشد اندر وضع عالم مگر بحادثی حرکتی مستوی
پدید آید بسبب جزوی که از اجزای فرودین بچیزهای برین اوفتد بقسر و چون قسر زایل شود آن مقسور
بحرکت مستوی سوی حیز خویش باز آید چون فرود آمدن باران از هوا بحرکت مستوی یا فرود آمدن
سنگی بر انداخته سوی هوا و حرکاتی که آن بحادث پدید آید مر ورا طبع گفتن محالست پس گوییم
که این متحرک که عالمست مر این حرکت را ملازمست بر امید ثبات اثر نفس اندرو و از بیم زایل شدن
آن اثر ازو و طلب کردن این جوهر مرده مر وجود را بدین حرکت دلیلست بر آنکه همی خواهد تا بودی
آرزوها مانند موجد خویش باشد و آن مانندگی مرین جوهر خسیس را بباری سبحانه بثبوت آیت است
و بس بی هیچ معنی دیگر و حصول این معنی مرین جوهر را این حرکت بازپسین است که آن اثریست
از اثر باری که آن نفس کلست اندرو و برتر از آن متحرک سفلی خسیس که بدان بازپسین حرکت متحرک
نباتست که مر ورا با این حرکات که مر طبایع راست حرکت غذا گرفتن و افزودنست بدانچه نصیب او

از اثر نفس بیشتر از نصیب طبایعست از و و نبات را بدین حرکت افزودنی یافتست با وجود ذات
نیز لذت غذا و نما و تولید ست و افزایش او به غذا و بدید آوردن امثال و تخم خویش تا نوع
او بدان محفوظ باشد دلیلست بر آنکه مرو را از غذا لذتست و آن لذت ثواب اوست بر آن کار
که همی کند و بازماندن او از کشیدن غذا و تولید مرو را عقابست و بدانچه وجود او بمیانجی وجود
طبایعست حرکت آن بدان دایمی نیست که حرکت طبایعست بلکه حرکت او را نهایتست و گاهی
چنان شود که از خاص حرکت خویش بازماند و شخص فانی شود ولیکن چون عنایت نفس بدو پیوستست
مرو را بر آنش قدرتست تا نوع خویش بدان نگاه دارد پس گوییم که چون متحرک مر حرکت خاص خویش را
اندر رسیدن بکمال خویش کار بندد و از آن به باز دارنده فرو نماند او بثواب خویش برسد اندر
هر مرتبتی که باشد و چون متحرک مر حرکت خاص خود را کار نه بندد از بهر رسیدن بکمال خویش
و از آن فرو ماند اعنی سوی ثواب مرو را شدن نباشد آن مرو را عقاب باشد و از هیئت که عقوبت
همچون ثواب لازم آید بر مثال درختی که مر حرکت اغتذا را کار بندد و غذا بیابد از خاک و آب
و رجه همی شود و همی باز گردد از آنجا که رسیده باشد سوی عقب ولیکن چون مر این متحرک را حرکت
او زمانی و معدودی باشد هم زمان ثوابش سپری شونده است و هم زمان عقابش از بهر آنکه
او بنوع باقیست نه بشخص و آنچه بذات باقی باشد ثواب و عقاب او به بقای ذات او باقی باشد
و برتر از نبات حیوانست که مر او را با حرکت طبیعی و حرکت نباتی نیز حرکت حسی و حرکت ارادیست
بدانچه نصیب او از اثر نفس بیشتر از نصیب نباتست از نفس و لذت یافتن او از غذا و افزایش او بدان
و لذت یافتن او از زایش و حریصی او بر جفت گرفتن دلیلست بر آن که مر نبات را که همچو حیوان افزاینده

وزاینده است

وزاینده است آن افزایش و زایش لذتست و لذت او از غذا و نکاح و بقای او بزایش ثواب اوست
و بازماندن او از آن با کوشش او اندران مرو را عقابست آنگاه گوییم که این سه نوع موجود بثواب
خویش رسند ولیکن ثواب ایشان بر حسب تفاوت نصیب ایشان از این نفس متفاوتست و هر چه این
ش[illegible] این ثواب او کمترست دایم ترست و هر چه ثواب او بیشترست رسیدن آن بدان بکوشش است
و راه او سوی طلب آن ثواب با خطرست اعنی مر طبایع را وجود دست بی هیچ لذتی لاجرم آن مرو را
حاصلست بی خطری بدان یک حرکت مفرد که گفتیم باز مر نبات را با لذت وجود و لذت غذا و افزایش
و زایش است ولیکن ببایدش کوشیدن و بکار بستن خاص حرکت خویش اندر غذا کشیدن و مرو را
آفاتست که از آن باز داردش چون بریده شدن خاک و آب از و و افراط آن بر و و بریدن کرم
مر بیخ او را و جز آن از تخایل آتش یا تخایل باد بر و و باز مر حیوان را با الفت وجود و لذت غذا و زایش
لذت خواست و شناخت جفت و دشمن خویش و انتقال از جای بجای و یافتن طعمها و جز آنست
ولیکن نیز مرو را بیشتر از نبات باید کوشیدن اندر طلب کردن غذا و جفت خویش که آن مرو را چو
غذا و جفت نبات حاصل نیست و آفات او نیز از آفات نبات بیشترست ولیکن آلتش نیز از
بهر نگاه داشت مر خویش را از آفتها بیشتر از آلت نباتست از حرکت انتقالی بدست و پای که بدان
از دشمن بگریزد و چنگ و دندان که بدان کارزار کند و جز آن و امید رسیدن مر این هر سه موجود را
بآرزوهای خویش که آن ثوابهای ایشانست و مواظبت هر یکی از ایشان بر حرکتی که بدان مخصوصست
دلیلست بر امید ایشان بثواب و ترسیدن ایشان از عقاب خویش و اگر هر موجودی بر حسب آن
نصیب که از اثر نفس یافتست بکوشد و مر آن حرکت خاص خویش را کار بندد بثواب خویش رسد

وبر عکس این هر موجودی که از کار بستن خاص حرکت خویش باز ایستد ثواب را نیابد اعنی اگر نبات
مر حرکت خویش را اندر اغتذا و افزایش و زایش کار نبندد ثواب خویش را از بقا و تولید نیابد و هم این
سخن اندر حیوان که اگر حرکات خاص خویش را کار نبندد بثواب خویش نرسد از یافتن لذت حسی
و بقای نوع خویش بزایش که او ثواب اوست آنگاه گوییم که چون هر چیزی ازین موجودات فرودین
متحرکست و هر یکی را حرکت او چنانکه گفتیم با امید و بیم است و امید دلیل ثواب و بیم دلیل عقابست و
حرکت اندر هر متحرک از نفس اثرست و هر چه مر او را حرکت بیشترست عنایت و نظر نفس بدو ظاهرترست
لازم آید که عنایت ثواب مر متحرکی را باشد که غایت حرکت مر آن متحرک را باشد و چون ثواب این چیزها که فرود
از مردمست به سه مرتبتست و عقاب ایشان بازماندن ایشانست از رسیدن بثواب با کوشش اندر آن
و بقا بر هر سه مرتبت از ثواب و عقاب محیط است ظاهرست که بقا مر مثاب و معاقب را لازمست و ثواب
بقاست اندر لذت و عقاب بقاست اندر نه لذت اعنی شدت پس بقا بر مثال هیولیست که مر او را لذت
و شدت صورتها اند و هر چه مر بقای او را صورت لذتست مثابست و هر چه مر بقای او را صورت شدتست
معاقبست و حرکت اندر متحرک دلیل حاجتمندی اوست و حاجت اندر حاجتمند کتابت مذهبست که آنچه
او را بدان حاجتست موجودست چنانکه غذا که حاجت حیوان بدانست موجودست و هر متحرکی که حرکت
خویش را اندر طلب آنچه حاجت او بدانست کار بندد بدان برسد چنانکه جوهر جسم به بقا رسیدست
و به نگاه داشت صورت خویش چون مر حرکت را که یافتست بر دوام همی کار بندد و این حال دلیلست
بر آنکه از عدل صانع حکیم روا نیست که متحرکی باشد و مر حرکت خویش اندر طلب آنچه مر او را آن حرکت
از بهر آن داده اند کار بندد و بدان نرسد یا آن چیز که مر او را بحرکت خویش همی جوید نباشد اصلا پس

بدین شرح

بدین شرح ثابت کردیم که هر متحرک حاجتمندست و آنچه حاجت هر متحرکی بدوست موجودست و آن ثواب
اوست و بازماندن هر متحرکی از رسیدن بثواب خویش بسببی از اسباب با کوشش او اندر آن مر او را
عقابست از بهر آنکه عقوبت چیزی نباشد مگر رنج بی نفع و هر که همی کوشد اندر طلب چیزی که بدان نرسد
او معاقبست و چون ظاهرست که حرکت اندر متحرکات اثرست از نفس ظاهرست که نفس که آن معدن
حرکتست مر آنچه او اثرست از باری سبحانه بتوسط عقل و دلیل بر درستی این قول آنست که نفس از عقل
شرف پذیرست بعلم که آن فعل عقلست چنانکه جسم از نفس اثر پذیرست بحرکت که آن مر نفس را جوهرست
و چون کل حرکات مر نفس راست درست شد که عظیمتر حاجتمندی نفس راست و درجات حاجتمندان بر یکدیگر
بحسب تفاوت حاجات ایشانست بر یکدیگر پس پیدا آمد که عظیم حاجتیست آنکه نفس کلی بدان محتاجست
و آن پیوستن اوست مر اثر باری سبحانه بی میانجی بدین حرکت دایم عظیم که همی کند اندر اقامت این صنع
عظیم که عالمست و یافتن او مر آن حاجت خویش را ثواب اوست و مر نفس را با بسیاری قوتهای او
قوت بدو نوعست یکی عملی و دیگری علمی و نخست فعلی کز قوت علمی او حاصل آید تصور اوست مر چیزها را
چنانکه چیزها بر آنست اندر ذوات خویش و فاضلتر علمی کزین قوت مر نفس را حاصل آید آنست که اعتقاد او
اندر توحید بر یقین و صدق باشد و نخست فعلی کز قوت عملی مر نفس را حاصل آید آنست که آرزومند شود بآنچه
صلاح او اندر آنست از کارها و فاضلتر فعلی کزین قوت مر نفس را حاصل آید آنست که مواظبت کند بر طلب
نیکویی اندر کارهای خویش اعنی از هر فعل پذیری چیزی کند کز آن بهتر از آن فعل پذیر معقول نیاید و هر
نفسی که آن بصدق و یقین اعتقاد خویش و نیکویی حقیقی خویش اندر کارهای خویش ساده مانده باشد
بفرشتگی رسد و آن ثواب او باشد و آنکه ازین مراتب بیفتد و ازین ثواب بازماند بدیو رسد و آن عقاب او

باشد وکسانی کز شرف جوهر نفس آگاه نبودند گفته اند که ممکن نیست که نفس مردم بآرزوی خویش برسد و هر که بآرزوی خویش نرسد معاقب باشد نه مثاب و منکر شدند قول رب العالمین را که اندر صفت بهشت گفت بدین آیه **فیها ما تشتهیه الانفس و تلذ الاعین و انتم فیها خالدون** بدانچه گفتند اگر هر چه مر نفس را آرزوست بسزای او بدو دهند پس از آن مر او را آرزو نماند که آن ممکن نیست که بدو برسد و آن آنست که گفتند که نفس چنان خواهد که دهندهٔ ثواب خود او باشد و چون ممکن نیست که این آرزو مر او را حاصل شود پس او اندر آن آرزو بماند که هرگز بدان نرسد و آن آرزومند بچیزی که هرگز بدان نرسد معاقب باشد نه مثاب پس گفتند درست شد که نفس هرگز بکل منیت خود نخواهد رسیدن و ما گوییم که این قول کسانی گفتند که نه از شرف جوهر نفس آگاه بودند و نه الهیت را بشناختند و گوییم که نفس جوهریست پذیرا مر آثار الهی را از علم و قدرت و قوت و بقا و جز آن و ظهور آثار الهی بدوست و چون ظاهرست که متصرف اندر جسم بتایید عقل نفس است و سازندهٔ این مصنوع عظیم که عالمست نفس کلیست و تصرف نفس جزوی اندر اجساد ما و ساختن او مرین را به نیکوتر ساختنی برین دعوی گواهست و مر خردمند را ظاهرست که آن منزلت که جهال خلق مر آنرا همی الهیت گمان برند مر نفس راست و هر نفس که اندر کار بستن دو قوت عملی و علمی خویش اندر راستی معتقدات و راندن کارهای خویش بر عدل که صلاح و کمال او اندر آنست برود او مانندهٔ کل خویش باشد اندرین عالم و پس از جدا شدن از جسد بکل خویش بپیوندد و مر او را همان باشد از قدرت و قوت و علم و ملک که مر کل او راست و اگر آنکه مرین جسم کلی را او دارد و او چنانکه عامهٔ خلق همی گمان برند که خدایست آنکس نیز خدای باشد از بهر آنکه ما ظاهر کردیم که حرکات

متحرکات

متحرکات از نفس است ببرهانهای عقلی پیش ازین و تمنای نفس بدانچه بر آن مطلع نشود از آن نرسد چنانکه آن گروه گفتند و آن الهیت که امروز همی نفس مر آنرا الهیت گمان برد بالکدورت و خویش فردا مر او را باشد و چون بعالم خویش رسد و مراتب معقولات را بداند مر او را آرزوی الهیت نباید از بهر آنکه آرزو مر نفس را از چیزی آید که بدان مطلع شود و مر نفس را بر الهیت اطلاع نیست و نباشد و دلیل بر درستی این قول آنست که حیوان را همی آرزو نشود که مردمی باشد از آنچه مر او را بر نهایت اطلاع نیست و دلیل برین قول که گفتیم نفس مثاب تمنای الهیت نکند آنست که هر نفس که اینجا همی داناتر شود مر خدای را همی خاضع تر شود و عقل که او نخستین اثرست از آثار باری سبحانه اندر تصور ابداع چیزی نه از چیزی عاجزست پس مر چیزی را که از تصور آن عاجزست چگونه تمنی کند و معنی این قول آنست که عقل که از تصور ابداع عاجزست آن عجز او از تصور آن بمنزلت انکارست مر ابداع را و آنچه مر چیزی را منکر باشد تمنای آن نکند بلکه از آن بگریزد آنگاه گوییم که مر قوت نفس عاقله را نهایت نیست و تصور نفس مر صورتهای عقلی را بحفظ محفوظات و ادراک مدرکات متفاوت بتدریج یکدیگرست و قوت یافتن او از اطلاع بر یک معلوم بر دیگری و نارسیدن او بغایتی اندر آن که نیز چیزی را تصور نتواند کرد یا چیزی را یاد نتواند گرفتن یا برتر از آن مر او را ادراکی نباشد دلیلست بر بی نهایتی قوت عاقلهٔ او و این برترین حرکتیست مر نفس را چنانکه حرکت مکانی اندر جسم فروترین اثریست از آثار نفس و حکمت عملی اندرین صنعت عظیم از اثر نفس کلی گواهست بر قوت بی نهایت نفس مر جسم کلی را بدین شکل کری که مرین حرکت بی آسایش را که حرکت استدارتست پذیرفتست بتایید عقل شناختن تمام بن فرودین اثر خویش را بر و پدیدار آرد و بنماید خردمند را که قوت او

بی نهایتست تا بدانند که خداوند حرکت بی نهایه را قوت بی نهایتست و بلذت بی نهایه رسد تا ایشان
مرین شریفتر قوت نفس را که آن قوت علمیست اندر تصور معقولات کار بندند و ازان فرو نایستند
تا بثواب بی نهایه برسند و چون ظاهرست از جنبانیدن نفس مرین جسم کلی را بدین حرکت بی نهایه
که حرکت استدارتست و آن خسیس تر اثریست از آثار نفس که مر قوت نفس را نهایتیست ظاهر شدست
مر عقلا را که شریفتر حرکت او که آن حرکت علمیست سزاوارترست به بی نهایتی و اگر این جسم مرین
شکل بودی که هست مرین حرکت را بر نگرفتی اعنی که چون کره بحرکت استدارت بجنبد مر هر جزوی را
از کلیت او همان حرکت باشد که همه جزوهای دیگر را باشد و مر بعدی را نه برد از مکانی تا واجب آید
که بهنگامی بنهایتی رسد و از آن حرکت فرو ماند به بازگشتن از آن نهایه یا بایستادن بدان غایت
نه چون جسمی که بحرکت استوا جنبد و جزو پیشین او مانع باشد مر جزو پسین او را اندر حرکت و از جائی
رود و آنچه از جائی رود ناچاره مر بعدی را ببرد و بپیماید و آنچه او مر بعدی را بپیماید از جائی بجائی
هنگامی بجائی رسد کان جای نهایه آن بعد باشد انگاه ناچاره باز بایدش گشتن و آنجا سکون لازم
آید که آن حرکت بدان بریده شود و پس از آن آغاز حرکت بازگشتن باشد و آن سکون بمیان
این دو حرکت میانجی باشد تا ببایدش ایستادن و چون لذت مر متحرکات را بحسب حرکات
ایشان حاصل آید و همه قوتهای نفس از فرودین که آن تحریک اوست مر جسم را تا برین که آن تحریک
علم اوست اندر ذات خویش و آن قوتی بی نهایتست اندر مردم همی پیدا آمد که لذت مردم
بی نهایتست و چون درست شد که لذت نفس عاقله که مردم راست بی نهایتست و لذت حسی بی
نهایه نیست پیدا آمد که لذت بی نهایه عقلیست نه حسی و دیگر دلیل بر آنکه لذت نفس مردم عقلیست

آنست که مردم

آنست که مردم را آن حرکت بی نهایتست عقلیست نه حسی از بهر آنکه حرکت نفس اندر متصورات علمی بی
نهایتست نه اندر حسی و نیز گوییم که چون مردم مر لذت حسی را بحرکات مکانی یابنده است چنانکه لذت از
از دیدنی بحرکت بصری یابد و لذت از شنودنی بحرکت سمعی یابد و لذت از چشیدنی بحرکت کام و
زبان یابد و لذت از بسودنی بحرکت جسدی یابد چه مباشرتی و چه جز آن و همگی این حرکات که او
بدان مر لذت حسی را یابد حرکات مکانیست و حرکت علمی شریفتر ازین حرکتست این حال
دلیلست بر آنکه نفس بحرکت علمی همی لذت بی نهایه خواهد یافتن و یافتن آن مر آن لذت را نه بحرکت
مکانی باشد و چون این حال درستست لازم آید که یافتن او مر آن لذت را آنگاه باشد که او از کار
بستن حرکات مکانی باز ماند و از آن فارغ شود و فرو ایستادن مردم بوقت تصور معقولات
از حرکات مکانی بجا خموش بودن و اندر چیزی بقصد نا نگرستن و گوش بآوازی نا داشتن تا
آن معقولات را تصور کند و فرو ماندن او از آن تصور اگر مرین حرکات مکانی را کار بندد همه دلالت
بر آنکه رسیدن او نیز بلذت عقلی سپس از آن خواهد بودن که او ازین بحرکات مکانی بجنبانیدن
مرین جسد را فارغ شده باشد بر کل طبیعی **فصل** گوییم که نفس کلی موجودست بذات خویش و از عقل
کلی فایده پذیرست نه برای این نفوس جزوی که اندرین عالم همی بعلم پرورده شوند و وجود این
مصنوع بر حکمت علی برین حرکت دایم استدیری بی آنکه مر نفس جزوی را اندر آن منفعت بر درستی
این دعوی گواست و گوییم که نفس بذات خویش مکان لذت و جمال و بها و رونق است و یافتن
جوهر جسم مرین صفات را چون عنایت نفس بدو پیوسته شود چه اندر چیزهای عالمی و چه اندر جانور
ما بر درستی این دعوی گواست و بباید دانستن که لذات از اخوات جمال و بها و رونق است چنانکه در

و دیگر از آن اخوات زشتی و بی نظامی و نقایصست و چگونه مکان لذت باشد جوهری که جوهری دیگر
بی هیچ لذت ازو بلذت رسد و چگونه نه زنده و مکان حیات باشد جوهری که جوهری دیگر بار زنده ازو
زنده شود و چگونه نه بلذات و ثواب رسد جوهری که وجود او بر قبول لذات باشد و دلیل بر آنکه وجود
نفس بر قبول لذاتست آنست که تا بلذت پیوسته است او ازین جوهر بی نور زشت و درشت مرده
نازیبای بی معنی که جسمست جدا نشود و گوییم که مر نفس کلی را فعلی شریف‌تر از پدید آوردن مردم نیست
و سپری شدن انواع حیوان بنوع مردم و پادشاه بودن مردم بر جملگی انواع حیوان که پذیرنده
اثر نفس کلی اند بر درستی این قول گواهست و گوییم که نفس کلی نظم دهنده و جنباننده و آراینده
این جسم کلیست که عالمست و نظم دادن و جنبانیدن و آراستن نفوس جزوی مر اجساد ما را بر
درستی این دعوی گواهست و گوییم که چون نفس جزوی از جسد جدا شود بنفس کلی بازگردد و بازگشتن
جسد جزوی ما پس از جدا شدن نفس ما ازو بدین جسم کلی که عالمست بازگردد بر درستی این
دعوی گواهست و گوییم که نفس کلی عالمی زنده است بذات خویش چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله
وان الدار الاخرة لهی الحیوان لو کانوا یعلمون و عالم جسمی بی زندگی
بذات خویش بر درستی این دعوی گواست و گوییم که قوت و تایید از نفس کلی بنفوس جزوی
پیوستست و آن علت ثواب نفس جزویست هرچند که بیشتر از مردمان از آن غافل اند و پیوستگی
قوت این جسم کلی که عالمست بدین جسم جزوی که جسد ماست تا هر فعلی و قوتی و حرکتی که همی کنیم
قوت جسد ما برین فعل و قوت و حرکت ما همی ازین جسم کلی یابد بتکیه کردن بدو و به غذا گرفتن
و جز آن ازو بر درستی این دعوی گواست و گوییم که چون نفس جزوی بکل خویش بازگردد مر ورا

همان درجه باشد

همان درجه باشد که مر کل اوراست و همان فعل کند که نفس کلی کند و آمدن همان فعل که مر کل طبایع راست
که اندر اجساد ماست چون بکلیات خویش بازگردند بر درستی این دعوی گواست و گوییم که ثواب
نفس جزوی مر ورا به بازگشتن او حاصل آید سوی کل خویش بموافقت و عقاب او مر ورا ببازگشتن او
حاصل آید سوی کل خویش بمخالفت و قوی گشتن و شادمانه شدن چیزهای عالمی از حیوانات و جز آن
بموافقان خویش و ضعیف گشتن و رنجه شدن از آن مخالفان خویش بر درستی این دعوی گواهست و گوییم
که موافقت نفس کلی مر نفس جزوی را بدان حاصل شود که عادل باشد و نیکویی کردن را عادت کند و با
خویشان پیوندد چنانکه خدای تعالی همی گوید ان الله یأمر بالعدل والاحسان و
ایتاء ذی القربی و عدل ازو آن باشد که مر دو قوت علمی و عملی را اندر شناخت توحید که قوام
او بدانست کار بندد و بر یکی از آن نایستد بی یار او و نیکویی کردن او آن باشد که با خویشتن کند
کزو نزدیکتر کسی نیست اندر کوشش برسیدن بکمال که آن مر جوهر اوراست و او پیوستن اوست
بعقل شریف و پیوستن او با خویشان رحمت کردن اوست بر جانوران بیشتر از آن که بر نبات رحمت
کند بفساد ناکردن و بر مردمان بیشتر از آن که بر جانوران رحمت کند بهلاک کردن و رنجانیدن مر
ایشانرا ازیراکه نبات مر مردم را بیگانه است چون اضافه مردم بحیوان باشد ازیراکه مثل حیوان
مر مردم را خویشاوندند بدانچه اندرو روح حسی است و نبات مردم را بیگانه است و حیوان بی سخن مردم را
بیگانه است بجای مردم دیگر که آن حیوان سخنگویست و فرمان خدای تعالی اندرین آیه به نیکویی کردن
با خویشان بر عقب فرمان باحسان مطلق دلیلست بر آنکه آن احسان مطلق احسانیست با ذات خویش
که آن بیشترست از احسان با خویشان و مایه این نیکوییها عدلست که نیکوییها ازو پدید آید و پدید آید مر

زندگی و جمال و بوی و رنگ و طعم و جز آن اندر طبایع بظهور اعتدال اندر اجزای ایشان پدر دستی
این قول گواه است و گوئیم که چون مردم مر حرکات عملی خویش را کار بندد بگرفتن لذات تفاریق
حسی از چشیدن و دیدن و شنودن و بوئیدن و بسودن آنگاه لذتی بدو رسد پس از آن که آن
لذت برتر از آن همه لذات محسوس باشد که تا آن غایت بدو نرسیده باشد و آن لذت مر و را لذت
مجامعت است و این لذت بدو بهنگام تمامی پیوستن نفس او رسد بجسد و این حال دلیلست بر آنکه چون
مردم مر حرکت عملی خویش را بتمامی کار بندد بگرفتن لذات تفاریق از تصور معقولات پس از آن
بلذتی برسد که آن لذت برتر از همه معقولات باشد که تا آن غایت بدو نرسیده باشد و آن لذت
مر و را لذت ثواب باشد و واجب آید که رسیدن او بدین غایت لذت معقول بهنگام تمامی جدا
شدن نفس او باشد از جسد برابر آن لذت که غایت لذات حسی بود و بدو بهنگام تمامی پیوستن
نفس او رسد بجسد و چون نفس مر آن غایت لذت محسوس را که لذت مباشرت بود بحس لمس یافت
که آن مخصوص است بجسد که آن فرود از نفس است واجب آید که نفس مر آن لذات معقول را که ثواب است
بقوت عاقله یابد که آن مخصوص است بعقل که آن برتر از نفس است آنگاه گوئیم که چون این غایت
لذات حسی چنانست که بر آن جز آن کس که مر و را بیابد مطلع نشود و هیچ گوینده مر آن را صفت
نتواند کردن و شنونده مر آن را تصور نکند از حکایت و بر اندیشه مردم نیاید چگونگی آن لذت
پس آن سزاوارتر باشد که آن لذت معقول که ثواب نفس عاقله است نه گفتنی باشد و نه دیدنی
و نه بر خاطر مردم گذشتنی جز آنکه بدان برسد چنانکه رسول ص اندر صفت بهشت بدین قول گفت
فیها ما لا عین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر و گوئیم که مر نفس مردم

قوت نامیه

قوت نامیه است که فعل از و بدان قوت بر غذا همی پدید آید همی آنچه مر غذا را این قوت بدل آنچه بحرارت
طبیعی بگدازد و بیرون شود اندر کشد و فرو بکار بردش و مر و را قوت حاسه است که فعل از و بدین قوت
بر یافتن محسوسات همی پدید آید از دیدنی و شنودنی و بوئیدنی و چشیدنی و بسودنی با بسیاری انواع
آن و فعل از نفس بدین دو قوت بر چیزهای حسی همی پدید آید و مر و را نیز قوت ناطقه است که فعل از و بدین
قوت بر جسم همی پدید آید مر معنی را که اندر و باشد بحرف و کلمات و آواز تا آن معنی از او بشنوندگان رسیدن
جسم و چون فعل از نفس مردم بدین سه قوت بر اجسام و بیاری اجسام همی پدید آید و جسم جوهریست
متحول الاحوال و متبدل الاجزا، واجب آید که بفساد جسد مردم این قوتها مر نفس را فاسد شود و
شریفتر قوتی مر نفس را قوت عاقله است که آن سه قوت دیگر که مر دیگر حیوان را با مردم اندر آن
شرکت اندرین مرکب که مر و را این قوت چهارست و آن هیکل مردم است مر نفس مردم را قوتی
از آنست که اندر حیوانست که مر نفوس آن را این چهارم قوت نیست و دلیل بر درستی این قول آنست
که حیوانات بی عقل از یافتن لذت از رنگهای بدیع و مکانهای عجیب و شکلهای غریب بقوت
باصره خویش و از قوت یافتن سامعه لذت از آواز منظوم مرتب بنغمهای موزون تراز و عقل
و از یافتن معنیهای که اندر آواز پوشیده شود بنطق بقوت سامعه خویش نصیبی نیست و همچنین
مردم را بدان سه قوت دیگر از بوینده و چشنده و بساونده چیزها موجود است بیاری این
قوت چهارم که قوت عاقله است که مر حیوانانی را که این قوت چهارم ندارند آن نیست پس پیدا
آمدست بدین روی که قوتهای حسی مردم بدانچه قوت عاقله بدان مجاور شدست شرف گرفته است
بر قوتهای نفوس دیگر حیوان و فعل از قوت عاقله بر نفس مجرد او همی پدید آید بی هیچ آلتی جسمانی از حواس

و بی‌چیزی از اجسام که نفس مر فعل خویش را بدین قوت بیاری او بپدید آرد و این حال دلیلست بر
آنکه این قوت مر نفس را ذاتیست نه آلتی و اداوتی و قوت ذاتی بقای آن چیز که قوت مرورا باشد
قایم باشد و ما پیش ازین درست کرده‌ایم اندرین کتاب که نفس جوهرست اعنی بذات خویش قایمست
و اعراض لطیف او از علم و جهل و سخاوت و بخل و شجاعت و جبن و جز آن بر جوهریت او گواست
پس گوییم که قوت عاقله نفس که فعل او مجرد خویشست بفساد جسد فاسد نیست بلکه به بقا و قیام
نفس باقی و قایمست از آنچه او مر نفس را قوتی ذاتیست و چون حال اینست واجب آید که صورتهای
عقلی علمی پس از جدا شدن نفس از جسد بدانچه متصور مرآنرا این قوتست که او مر نفس را ذاتیست
با نفس بماند با صورتهای حسی که نفس بمیانجی حواس مرآنرا التصور کرده باشد مجردات آن اندرین
قوت خاص خویش و چون حال اینست گوییم که آن نفس که بصورتهای عقلی و حسی مصور باشد
مانند کل خویش باشد و با او بصورت موافق باشد و چون موافق کل خویش باشد دایم اندر
نعمت باشد از ذات خویش که آن هرگز ازو دور تر و آن نفس مثاب باشد و چون هیچ از قوتهای
نفس که او فرود از قوت عاقله است بی ثواب نماندست محال باشد که این قوت که شریف‌تر
از دیگر قوتهاست بی ثواب بماند بلکه چون مدت ثواب آنچه فعل او بر جسمست و جسم متناهیست
بدانچه مدت قیام جسم متناهیست اندرین ترکیب واجب آید که مدت ثواب این قوت که فعل او
بذات زنده بذات خویش است و آنچه زنده گی او بذات خویش باشد ابدی باشد
و بی نهایه ابدی باشد **فصل** و گوییم که پیش ازین یاد کردیم اندر قولی که بر فاعل
و منفعل گفتیم که اندر آفرینش مردم بخط خدای تعالی طاعت او سبحانه بر مردم نبشتست از

هرآنکه

هرآن که بر طبایع طاعت نبات نبشتست و بر نبات طاعت حیوان نبشتست و بر حیوان و نبات
و طبایع طاعت مردم نبشتست و مسخر بودن طبایع مر قوت نامیه را که اندر نباتست و مسخر بودن
نبات مر قوت حسی را که اندر حیوانست و مسخر بودن این هر سه رتبت مر قوت ناطقه را که اندر مردمست
بر درستی این قول گواهان ظاهرند و چون اندر مردم قوت عاقله موجودست و مرین تسخیرها را
همی بیند که برین فرودیان او فتادست مرین بر بیان را باآنکه همه اندر یافتن تصویر و ترکیب و
تشکیل و تحریک بیک مرتبت اند و مر خویشتن را باآن فرودیان همی برین روی بیک مرتبت
یابد و مرورا ظاهرست که این پادشاهی مرورا بر آن دیگران نه ارادت اوست بلکه از آفریدگار
اوست و آفریدگار ایشانست و باید که بداند که طاعت آفریدگار عالم برو که مردم است از
این ترتیب واجبست و این نوشته خدایست بر و بخطی که آن تسخیر اوست سبحانه مر فرودیان را
مر مردم را و تملیک و تسلیط اوست مر مردم را بر آن فرودیان تا بداند که بر ترازو که مردمست
آفریدگارست که مرورا این قوت داده است که مرین ترتیب را بدان بشناسد و طاعت خدای را
واجبست چنین که از خط خدای اندر ترتیب آفرینش همی برخواند و نیک آمدن مر اجزای طبایع را
از طاعت که داشت مر قوت نامیه را که برو پادشاست بدانچه با حرکات طبیعی نما یافتست و رنگ
و بوی و طعم و شکل و جمال و رونق و رتبت یافت مردم را دلیلست بر آنکه این معانی مر طبایع را
بمنزلت ثوابست و مرورا که مردمست از طاعت آفریدگار نیز نیک خواهد آمدن چنانکه مر
طبایع را از آفریدگار خویش نیک آمد که آن روح نماست بدان طاعت که مرورا داشت
و باید که بداند که فرق میان آن ثواب که مردم از آفریدگار عالم یابد و میان ثواب

ومیان آن ثواب که طبایع از روح نما یافتست بر حسب آن فرق و تفاوتست که میان این
دو صانعست اعنی صانع عالم بجملگی و صانع نبات که آن روح نامیه است و نیز بر حسب آن فرق
و تفاوتست که میان طبایع موانست و میان نفس انسانی و چون ظاهرست که این معنیها مر آن
اجزای طبایع را که مر روح نامیه را طاعت داشتند بمنزلت ثوابست گوییم که آنچه از طبایع از این
معانی باز مانده اند بدانچه مر روح نامیه را طاعت نداشتند بر مثال معاقبان اند بر آنچه بر وجود
اولی خویش بمانند پس واجب آید که حال اندر مثاب و معاقب مردم هم برین ترتیب باشد
پس گوییم مر عقلا را که ازین خط متین غذای بر ایشان خوانیم که هرکه از مردم مر خدای را بدان فرمانها
که اندر وی موضوعست و آن علمست و عمل طاعت دارد از درجه مردمی برتر آید و آن درجه مر او را
ثواب او باشد چنانکه درجه نباتی مر اجزای طبایع را ثوابست و برتر از درجه مردمی فرشتگیست
چنانکه برتر از طبایع نباتست و هرکه از مردم مر خدای را طاعت ندارد بر حال وجود اولی خویش
بماند بی هیچ ثوابی چنانکه اجزای طبایع آنچه مر روح نباتی را همی طاعت ندارد بر حال خویش بماند
گواهی آوردیم مر آفرینش را بر درستی قول آفریدگار مردم که همی گوید مر معاقبان را قوله تعالی
ولقد جئتمونا کما خلقناکم اول مرة وترکتم ما خولناکم وراء ظهورکم پس آن گروه که بر حال اولی خویش بمانند معاقب‌اند و آن گروه که بدرجه فرشتگی
رسند مثاب باشند آنگاه گوییم که اندر آفرینش هیچ معنی از معانی صانع مثبت البته و نفس عاقله نیز
معنی داریست روا نباشد که صانع باشد البته ولیکن آنچه از چیزهای بآغاز خلقت غرض صانع
ازو حاصل شده است بدانچه کمال اول عالم بدانست و آنچه از چیزها آخر خلقت غرض صانع اندر

پوشیده است

پوشیده است بسبب آنکه اندر آن کمال آخر عالمست و حال عالم امروز اندر میان این دو کمالست و هرچه از
معانی الهی لطیف‌تر است رسیدن بدان دشوارترست و آنچه بآغاز خلقتست که وجود طبایع با
این تیرگی و درشتی و بی معنی که اندروست برهانست که اگر موجودی باشد کزو طاعت خواهد چنانکه
روح نماست این طبایع مر او را طاعت دارد و از آن طاعت از و بوی و مزه و شکل و جز آن ثواب
یابد و از حد مردگی بحیات نمائی رسد پس همی بینیم که چون این طاعت اندر طبایع مر روح نامی را موجود
بود این طاعت خواه از و نیز موجود بود و بر عکس این قول چون این طاعت خواه که مر او را بر ثواب
دادن مر اجزای طبایع مطیع خویش را این قدرت بود موجود بود این جواهر نیز که مر او را طاعت توانستند
داشتن و مر این ثواب عجیب را ازو بتوانستند پذیرفتن موجود بودند و گر داَن صانع ازین صنع
پذیر آنچه کرد و یافت این مصنوع از آن صانع از آنچه یافت از انواع ثواب دارد آنگاه گوییم
که این موجود دوم که نباتست نیز چنان آمد که اگر موجودی سیوم بودی که مر این موجود دوم را طاعت
خویش خواندی و مرین معانی را که اندر وی بود بدرجه برتر کشیدی این ثانی مر آن ثالث را طاعت داشتی
و از و موجودی سه دیگر حاصل آمدی بهتر ازو تا با حرکت نمای مر او را حرکت انتقالی و خواستی بودی و نیز
همی بینیم که طاعت خواهنده از نبات و رساننده مر او را بدرجه برتر از آنکه او بر آنست حاصلست
چنانکه طاعت اندر نبات موضوع بود از آفرینش پس این معنیها که اندر حیوانست مر نبات را بمنزلت
ثوابست و آنچه از نبات همی از درجه رسیدن بحیوانی باز ماند معاقبست که هم بر آن خلقت پیشین
خویش مانده است چنانکه پیش ازین اندر آن مراتب پیش گفتیم و همی کند این صانع نیز که حیوانست ازین
صنع پذیر خویش که نباتست آنچه همی کند و همی دهد مطیع خویش را از ثواب آنچه همی دهد آنگاه گوییم که هم اندر طبایع

وهم اندر نبات وهم اندر حیوان معانی بسیار موضوع است چنانکه اگر موجودی نیز باشد و مر آن موجود را
فوقی باشد که او بدان قوت برین موجودات پادشاه شود مر آن معانی را ازین موجودات فرودین
بیرون آرد و همی بینیم که این موجود که او برین فرودیان پادشاهست حاصلست و آن مردم است
و آن قوت که این موجود پادشاهی برین موجودات فرودین بدان یافتست عقلست تا بیرون
آورد آنچه اندر طبایع موضوع الهی بود از جواهر قیمتی که اگر این موجود که مردست نبودی ایجاد
مر آن موجودات را بکلیت باطل بودی و گرفت از نبات و حیوان آنچه اندریشان از آفرینش موجود
بود از آمیختن رنگها و بویها و مزها از نبات و ساختن داروها مر دفع بیماریها را و جذب منفعتها و از
گرفتن فواید از دواب و از گوشتها و پوستها و اندامهای آن با بسیاری انواع آن آنچه کتاب بیاد
کردن بعضی از آن دراز شود و چون این موجود که او بر تسخیر آن موجودات و تحصیل این معانی از ایشان
قادر خواست بودن حاصل شدنی بود این موجودات که اندریشان مرین موجود اخری را این فواید
بود حاصل بودند با این معنیها این حال دلیلست مر خردمندان را بر آنکه این معنیها اندرین موجودات
فرودین از بهر این موجود درین نهاده بودند که مردمست و پادشاهی یافتن مردم از آفرینش
برین موجودات فرودین و دست یافتن او بر بیرون آوردن آنچه اندر طبایع پنهان بود از جواهر
و جز آن بر درستی این قول دلیلست پس گوییم که این همه معنیها که مردم بر آن مسلط شد از مردم بخوار
خویش رسیدند از بهر آنکه همه موجودات عالم اجسام است بصورتها و رنگهای روحانی آراسته
و معنیهای فاعله از خیر و شر و نفع و ضر همه اندر صورتهای روحانیست که حامل آن جسمست و متصور
آن صورتها و شناسنده آن فعل که اندر آنست مردمست و چیزی کز خداوند خویش بدان کسی رسد

که خداوندش

که خداوندش مر ورا از بهر او ساخته باشد از آن سزاوارتر مر آن چیزها را جای نباشد و چون این
معنیها که اندر چیزهای عالمی آمده بود بمردم رسید از راه تسلیط آفریدگار مر مردم را برین چیزها
ظاهر شد که این معنیها بجملگی بسزاوارتر جای رسید و مرین قول را جز بجهل و بلاهت کسی منکر نشود
پس گوییم که چون بدلالت این موجودات که یاد کردیم و پادشاهی ایشان بر یکدیگر آفریدگار
عالم و دهنده این مراتب مرین مرتبات را موجودست و درست کردیم پیش ازین و ازین ترتیب
نیز ظاهرست که طاعت او سبحانه وتعالی برین موجود که بر همه موجودات مسلطست و آن مردمست واجبست
لازم آید کزین موجود بعضی مر ورا طاعت دارد و بعضی ندارد چنانکه از طبایع بعضی مر روح نما را
طاعت داشت و بعضی نداشت و چنانکه از نبات بعضی مر روح حسی را طاعت داشت و بعضی
و واجب آید که مطیع از مردم مر صانع خویش را بثواب رسد و عاصی بعقاب رسد و ثواب مر
مردم مطیع را رسیدن او باشد بدرجه مطاع خویش که آن صانع اوست و عقاب مر مردم عاصی را
ماندن او باشد بر حال وجود اولی خویش و آن خسیس تر حالی باشد مر ورا چون اضافت آن بدین
درجه کرده شود که رسیدن او بدان ممکن بود و گواهی دهد مارا بر درستی این قول رسیدن اجزای
طبایع که همی روح نما را طاعت دارد بدرجه مطاع خویش و نیز رسیدن آنچه از نبات مر روح حسی را
طاعت دارد بدرجه مطاع خویش و ماندن آنچه ازین مراتب مر مطاع خویش را مطیع نباشد بر مرتبت
خویش و فروماندگی این مرتبت که او بر آن بماند بجای آن مرتبت مثابت چنانکه یاد کردیم
ولیکن تفاوت میان آن ثواب که مردم از خدای تعالی یابد و میان آن ثواب که نبات از ستور
یابد همان تفاوتست که میان قدرت خدایست و میان قدرت ستور لاجرم ثواب نبات از ستور

وثوابِ اجزایِ طبایع از نبات ثوابیست که نطق را بر آن قدرتست و زمانش متناهیست و نیز
محسوسست و ثواب مردم از خدای تعالی ثوابیست که نطق را بر آن قدرت نیست و مدتش
متناهی نیست و معقولست و از حکم عقل ثواب مردم چنین لازم آید که ما گفتیم از بهر آنکه چون
ثوابِ طبایع از نبات و ثوابِ نبات از حیوان که فرود از ایشان صانعی و مصنوعی نیست
گفتنی و سپری شونده است و محسوس ثوابِ مردم از خدای تعالی که برتر از ایشان صانعی و
مصنوعی نیست چنان باید که باشد که بگفتار اندر نیاید و سپری نشود و معقول باشد چنانکه خدای تعالی
گفت لهم اجرٌ غیر ممنون گواهی یافتیم از آفرینش بر قول خدای تعالی که همی گوید
یطاف علیهم بصحاف من ذهب واکواب وفیها ما تشتهیه الانفس
وتلذ الاعین وانتم فیها خالدون وتلك الجنة التی اورثتموها
بما کنتم تعملون درست کردیم که مر نفس مردم را قوتهاییست که او به بقای شخص او باقیست
از نامیه و حسی و ناطقه و نیز قوتیست مر او را که آن به بقای نفس او باقیست و آن قوت عاقله است
و نفس مردم بدین قوتها که ثبات او به ثبات جسم مردم است بر همه معنیهای روحانی که اندر عالم
جسم آمدست پادشاه شدست و اندر جملگی این مر او را فوایدست از جذب منفعت و دفع مضرت
چه اندر خوردنیها به غذا گرفتن که دیگر حیوان با او اندران شرکتست و چه اندر خوردنیها گرفتن لذتی
از آن که مر دیگر حیوان را با او اندران شرکت نیست از یافتن او مر انواع لذت را از شیرینیهای
بسیار و ترشیهای انواع و شوری و جز آن که انواع هر یکی از آن بسیارست و آن بمردم
رسیده است و دیگر حیوانات از آن بی نصیب اند و چه یافتن لذات از چیزهای خوش

بوی با بسیار انواع آن و چه از لذتی که از شنودنیهای منظم و ترتیب یافته اندر الحان و نغمات
و چه از لذتی که از دیدنیها یابد از چیزهای رنگین و منقش چه طبیعی و چه صنعتی و از دیدن صورتهای
نیکو خلقت و نگارهای که بدان شادمانه شود و از آن بشادی لذت یابد و از لذتی که از املاک
یابد بتوانگری از زر و سیم و دیگر جواهر و از جملگی املاک از ضیاع و عقار و حیوان و نبات و جز آن
که مر دیگر حیوان را با او اندران شرکت نیست و چون خردمند اندرین قول مجمل که ما گفتیم بنگرد بچشم
بصیرت ببیند که صانع عالم مردم را بدین حواس جسمانی که مر او را داده است و مر آن را اندران بدین آلت عقل
که آن قوت عاقله است مؤید کردست بر جملگی از آنچه اندر آفرینش پدید آورده است پادشاه کردست مردم
بنوع خویش بر پادشاهی ظاهر صانع عالم پادشاست اگر شخصی نیست از بهر آنکه زمین با آنکه اندروست
ملک مردست چه بیابان و چه دریا و چه کوه و آنچه اندر اوست و چون تاثیر اجرام و افلاک اندر زمین
پدید آینده است از چیزهای منافع و بر افلاک از آن جز اجرام آتش بر ضرر چیزی نیست این حال دلیلست
بر آن افلاک و اجرام بر مثال آسیاییست که غله آن مردمست و آسیا پس از غله جز سنگ خشک
درشت بی معنی چیزی نباشد پس پیدا کردیم که مردم بر هر چه اندر آفرینش معنی و فایده است پادشاست
و او اندر زمین نایب صانع عالمست و این حال مر او را از صانع اوست چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله
الله الذی سخر لکم البحر لتجری الفلك فیه بامره ولتبتغوا من فضله ولعلکم
تشکرون وسخر لکم ما فی السموات وما فی الارض جمیعا منه ان فی
ذلك لآیات لقوم یتفکرون و اگر بشرح فضل الهی مشغول شویم که آن بر مردم
مفاضست از طاعت جوهر آتش با قوت او تا فلکی او اندر زمین جز مردم مر او را بتسخیر آهن مر او را

باصلابت او تا چندین هزار حاجتهای عظیم مر او را اندرین دو جوهر صعب روا شدست و از تسخیر
حیوان بارکش و دونده و پرنده و درنده مر او را بدان این ملک عظیم مر او را حاصل شدست کتاب
بشرح آن دراز شود پس گوییم که مردم را بدین نوع اندر زمین محل خدایست بدانچه بر جملگی ملک ظاهر
خدای پادشاست و پادشاه گردانیدن خدای مر مردم را بر ملک ظاهر خویش بی آنکه مر او را پیش
ازین طاعتی داشته بود دلیلست بر آنکه مر او را همی بر ملک باطن خویش پادشا خواهد کردن اگر مر او را
طاعت دار بکار بستن دو قوت عملی و علمی خویش و چون ملک خدای تعالی آنچه ظاهرست هست که گوهرهاست
ظاهر مردم یافته شدست و آنچه گوهرهای ظاهر مردم یافته است خدای تعالی مر او را بر آن پادشاه گردانید
چنانکه شرح او گفتیم پایندان ملک خدای تعالی که بر مردم رسیده است آنچه باطن است یعنی معقولات
و چون اندر مردم پاینده است که مر او را اندر ملک ظاهر خدای نصیبی نیست و آن عقلست بلکه عقل
مر او را ازین ملک باز دارنده است و مرین را به نزدیک او خوار کننده و حقیر گرداننده است این
حال دلیلست بر آنکه مردم بدین پاینده باطن مر ملک باطن خدای را همی خواهد یافتن پس از
آنکه ازین ظاهر پرداخته باشد و این پاینده باطن او اینجا قوی گشته باشد بغذای علمی آن علمی که از
پیش او آمده باشد بدین منزل که این عالمست تا بقوت گران غذا بدو مر آن نعمتها را که بدان عالمست
بتواند یافتن و گواهی داد مارا بر درستی این قول قوی شدن حواس ظاهر مردم اندر شکم مادر که کودک را
پیش از آن که اندرین عالم محسوس آید بغذای که زین عالم پیش او بدان منزلگاه باز شود تا چون اینجا
آید بدان قوت گران غذای اینجایی بدان رسیده باشد مرین محسوسات را بتواند یافتن و چون
حواس ظاهر مردم که مر آن را لذت حسی بدان یافتنی بود ضایع نشد و مردم بدان بر ملک ظاهر خدای

مستولی کرد

مستولی گشت روا نباشد که این پاینده که عقلست و لذات عقلی بدان مردم را یافتنی است
ضایع شود و مردم بدان بر باطن ملک خدای چون مر او را طاعت دار مستولی نشود و پیش ازین
خود حجت عقلی هم اندرین قول هم پیش ازین قول بر طاعت خدای بر مردم لازم کرده ایم
و اکنون بیان کردیم که یافتن او مر لذت عقلی را بدان طاعت متعلق است و عقل که مر او را قوت
بی نهایت اندر ما مارا گواست بر آنکه مارا پاینده با قوت بی نهایت یافتنی بی نهایتست و حاصل
از آن یافتنها مر او را شادیست بانواع آن و این برترین نعمتیست مر نفس را از بهر آنکه بازگشت همه
لذات بشادیست که او مر عقل را صفتی جوهریست و شاد شدن نفس باز دانستن آنچه بر او پوشیده
باشد بقوت و لذت یافتن از آن شادی بر درستی این قول که گفتیم لذت شادیست دلیلست و
اگر کسی را گمان افتد که بدین قول چنان همی گفته شود که مردم همی خدای خواهد گشتن جواب
مر او را آنست که گوییم ما بحجت عقلی و برهان منطقی بدلایل ظاهر و باطن درست کردیم که لازم است
که مردم بقوت عاقله خویش پس از آن که طاعت صانع خویش داشته باشد بدو قوت علمی
و عملی خویش بر ملک باطن صانع خویش پادشا خواهد شدن سبب آنکس که مر برهان عقلی را
بجنس سخن منکر شود از آن آید که مر الهیت را نشناسد و مر مرتبت جوهر نفس واقف نشده باشد
و اگر کسی مبدع را مبدع گمان برد خطا ازو آمده باشد آنکه گوییم که این عالم بر مثال مزرعتست
و عمر مردم بر مثال راهیست و مردم را گذر اندرین راه بدین منزلست تا بحضرت صانع عالم رسد
و صانع عالم برین مشرع پر حکمت مر او را همی بحضرت خویش خواند و نعمتها را که آن بحضرت اوست باین
جوهر تیره و کثیف که جسمست جفت کرده است تا اندرو شایسته شود مر حضرت او را چون مر او را بعث

رسولان او طاعة دارد مر آن نعمتهای لطیف را نیز که بحضرت اوست و بدین جوهر تیره اندر سرشتست
تا با مردم مجانس شده است و مردم مر آنرا همی نتواند یافتن و اندرین جوهر خسیس مر او را عقل ممیز
داده است تا ازین نعمتهای آمیخته با این جوهر تیره کثیف بر عالمی که نعمتهای آن مجرد و لطیفست
دلیل گیرد و بکوشد تا بطاعت مر خدا و نبی نعمت را شایسته نعمت لطیف و ازلی او شود و چون
مردم مر خویشتن را بی سابقتی که مر او را بودست از طاعت صانع خویش بر چندین نعمت پادشاهی
یابد باید که بداند که اگر مر صانع خویش را طاعت دارد نعمتی یابد که مر او را هرگز زوال نباشد
و گوییم که این معنیها که اندر جسم آینده است از رنگ و بوی و مزه و جز آن همه جواهرست نه
اعراض چنانکه بعضی از فلاسفه گفتند و دلیل بر درستی این قول آنست که فعل از غذاها و داروها
و جز آن بدین لطافتها همی آید که اندر آنست از مزه و بوی و جز آن نه از آن خاک که مر آنرا برگرفت
و چون آن معنیها از آن خاک جدا شود از آن خاک فعلی نیاید و چون روا نیست که از عرض فعل
آید از بهر آنکه او بذات خویش قایم نیست بقول ضعفای فلاسفه و آنچه او بذات خویش قایم نباشد
روا نباشد کزو فعلی آید درست شد که مرین معنیها اندر چیزهای معدنی و نباتی و حیوانی جواهرست
و چون جواهرست اندرین عالم آینده است و ازین عالم در باز گرده اند بدفعات بسیار
ناچاره مرین جواهر را عالمی دیگرست و آن عالم لطیفست که نفس مردم را بازگشت بدوست
و اگر کسی گوید روا باشد که اندرین عالم چیزهای لذت دهنده باشد و مردم مر آنرا نیافته باشد
و چون چنین باشد بر ملک ظاهر خدای پادشا نباشد و خواهد تا بدین حجت رد کند قول ما را
که گفتیم مردم بر ملک ظاهر خدای پادشاه خواهد شدن و بر آن از پادشاهی مردم بر ملک ظاهر

خدای دلیل

خدای دلیل آوردیم جواب ما مر او را آنست که گوییم این قول چنانست که کسی گوید لذت دهنده
هست که هرگز کسی از و لذت نیافتست و این قولی محال باشد چنانکه کسی گوید جنبنده هست که
هرگز نه جنبیدست و روا نباشد که اندر عالم چیزی باشد که وجود او از بهر عین خویش باشد
نه از بهر چیزی دیگر که آن صفت مبدع حقست که اثبات حق مر او راست و بس و برهان بر درستی
این قول آنست که آنچه از و چیزی دیگر بدید آید آن چیز بدید آمده دلیل باشد بر آنکه وجود آنچه
او از آن بدید آمد چنین که چون از عالم موالید بدید آمد آخر آن مردم بود موالید مر ما را گواهی داد
که وجود عالم نه از بهر آن بود تا بذات خویش هست باشد بلکه از بهر آن بود تا مردم از و بدید آید
و چون حال اینست هر چه اندر وست وجود آن از بهر آنست تا منفعتی از آن بدین موجود که عالم
از بهر آن موجود شده است برسد چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله هو الذی خلق
لکم ما فی الارض جمیعا و این سخن نیز همچنان باشد که گوید جز محسوس و معقول مر خدای را
جواهر بسیارست و این سخن بی برهان و محال باشد و چون ما درست کردیم که مردم اندرین عالم
بحواس ظاهر خویش بنوع بر جملگی محسوسات پادشا شدست و مر او را یابنده دیگرست کزین پادشاهی
نصیبی نیافتست و اندرین غرابتی نیست و جز این دو نوع چیز که یکی محسوس و دیگر معقولست موجودی
نیست و مردم مرین نعمتهای ظاهر ملک خدای را بنوع کلی بی طاعتی و سابقه یافتست این حال
همی لازم آرد که مردم مر نعمتهای باطن ملک خدای را بذات خویش نه بنوع پس از آنکه مر او را طاعت
دار دریابد و این برهانی ظاهرست آنگاه گوییم که فواید از عالم علوی بعالم سفلی آید و آن لطافت
بود و نخست لطیفی که بیامد روح نما بود که بعضی از طبایع به پذیرفتن مر آن را از جماد جدا شد و از آن

و جمالی یافت که آن مر طبایع را نبود و پس گفتیم که این معانی از آینده مر طبایع را اندر اعراض
او از جای دیگر آمد و مر آن جای را عالم لطیف گفتیم که معدن صور نباتست پس از آن دیگر نوع
لطافتی اندر عالم پدید آمد بظهور حیوان و آن روح حسی بود که بعضی از نبات به پذیرفتن آن از
دیگر اعراض خویش ممیز شد و آرایش و جمالی یافت که آن مر نبات را نبود از حرکت انتقالی و
حواس ظاهر و دیگر چیزها که نوع حیوان بدان مخصوصست و پس از آن دیگر نوع لطافتی اندر عالم
پدید آمد بظهور مردم و آن روح ناطقه بود که بعقل مؤیدست و این حیوان که این روح یافت
از دیگر انواع جدا شد و آرایشی و جمالی یافت جسمی که آن مر دیگر حیوان را نبود از حرکات و نطق
و صنعت و قامت راست و جز آن و نیز از آن پس چیزی پدید نیامد اندر عالم پس دانستیم که عالم
جسم بنوع مردم تمام شد و پیدا آمد که غرض صانع حکیم ازین صنع عظیم آن بود تا این نوع که آخر
انواع موجودات حسی است پدید آمد و مر هر یکی را ازین انواع موالید فعلی بود خاص از صانع
عالم که چون مر آن فعل را بکار بست آن جمال و زینت و آرایش جسمی مر ورا بمنزلت ثواب آن فعل بود
که بکرد و چنانکه از آنچه این نوع از موالید عالم پدید آمد و نیز دیگر نوعی پدید نیامد مر خردمند را ظاهر
شد که غرض صانع از آفرینش این عالم ظهور این نوع حیوان بود و نیز چون زایش عالم پیوسته
گشت و این دور دایم برنخواست مر خردمند را ظاهر شد کزین نوع آنچه غرض عارض از بازکردن این
اشخاص بزایش آنست هنوز پدید نیامدست و پیوسته بودن زایش پس از انقطاع ظهور نوع دلیلست
بر آنکه غرض صانع از عالم همی بزایش خواهد حاصل آمدن نه بظهور نوع و بزایش جز شخص حاصل نیاید
پس درست شد بدین شرح که غرض صانع عالم اندر پدید آمدن شخصی است از اشخاص مردم که او خداوند

ثواب

ثواب نوع خویش است چنانکه مردم خداوند ثواب موالیدست بنوع خویش و اگر غرض ازین
نوع که مردم است حاصل شده بودی از ظهور اشخاص انقطاع نسل برخاستی چنانکه چون غرض
از ظهور موالید بظهور نوع مردم بود بظهور مردم ظهور انواع حیوان برخواست اعنی نیز نوعی دیگر
پدید نیامد و چون حال چنینست اندر بیان یک درجه برتر آییم و گوییم که واجب آید که نوع مردم
نیز سه مرتبت بود از نبات و حیوان و مردم و نوع مردم که آن ثمرت عالمست عالم صغیرست
چنانکه این عالم مردم کبیرست و این وضع استادان حکما معروفست پس واجب آید که از مردم
شخصی از اشخاص بفضیلتی از فضایل الهی مخصوص شود که بدان فضیلت آن شخص از دیگر اشخاص
مردم برتر آید بمنزلت و بر ایشان سالار شود و بمیانجی او دیگر اشخاص از آن فضیلت الهی که بدو رسیده
باشد بهره یابد چنانکه از جمله عالم جسمی بهره از بهرهای او بفایده از فواید عالم علوی مخصوص شد و
آن فایده روح نامیه بود که اندر رحم آمد و بدان فایده آن جزو جسم از اجزای عالم برتر آمد
بشرف و بر ایشان سالار گشت و آن نباتست کز طبایع شریف ترست و بر وی همی سالاری کند
بگردانیدن حال او بر حسب لطافت خویش که یافتست از عالم علوی و دیگر اجزای طبایع بمیانجی
آن اجزا که مر این روح را بآغاز بودش به پذیرفتند از آن لطافت و فواید بهره یافتند و همی یابند
پس گوییم که آن شخص کز اشخاص مردم بفضیلت الهی اختصاص یابد امام باشد مر خلق را و آن ازین
عالم سخن گوی که مردم است بمنزلت نبات باشد از عالم بزرگ جسمی و آن فضیلت مر ورا روحی باشد
الهی تأییدی که دیگر مردمان از آن روح بی نصیب مانند و این مرد بر مثال درختی باشد که بار او
حکمت باشد و هرچند که این کس بزمین باشد تأیید آسمانی بدو پیوسته باشد چنانکه خدای تعالی گفت قوله

الم تر کیف ضرب الله مثلا کلمة طیبة کشجرة طیبة اصلها ثابت
وفرعها فی السماء تؤتی اکلها کل حین باذن ویضرب الله الامثال
للناس لعلهم یتذکرون پس خردمند آنست که مرین آیت را تأمل کند ومرین سخن را بحق
بشنود و تدبر کند تا مرین درخت را بشناسد واز میوهٔ او بخورد که هرکه از مردم بدین درخت پیوسته
شود از آن روح بهره یابد همچنانکه هر جزوی که از طبایع بدرخت ظاهر که او روح نبات پیوسته
شود از روح نما بهره یابد وگوییم که بها وجمال این درخت که اندر عالم نوع مردم هویدا آید نفسانی
باشد نه جسمانی ازبهر آنکه عالم او زنده وسخن گوی است که مردمست چنانکه بها وجمال نبات ظاهر
جسمانیست نه نفسانی ازبهر آنکه عالم نبات مواتست نه زنده است ونه سخنگویست وهرکه
ازین درخت دور شود واز روح او فایده نجوید مر آن زندگی را نیابد همچنانکه هرچه از طبایع
بدرخت ظاهر نه پیوندد روح نما را نیابد تاویل قول خدای تعالی هست اندرین آیه که همی گوید
اندر حدیث ابرهیم ع قوله تعالی واذ ابتلی ابرهیم ربه بکلمات فاتمهن
قال انی جاعلک للناس اماما قال ومن ذریتی لا ینال عهدی الظالمین
وثبات این نبات اندر عالم کهین وهیئت زایش بر مثال ثبات نبات ظاهر اندر عالم مهین
وپس از آن واجب آید که شخصی دیگر نیز بفضیلتی مخصوص شود از فضایل الهی برتر از آن فضیلت
که آن شخص نخستین بدان مخصوص شده باشد که او از عالم نوع مردم بمنزلت نبات باشد از عالم
جسم وآن فضیلت مر ورا از تأیید الهی نیز روحی باشد که او بدان زنده باشد زندگی که آن نه
مر اشخاص را باشد که گفتیم که او بمنزلت نبات باشد از عالم مردم ونه مر دیگر مردم را باشد که ایشان

بمنزلت

بمنزلت طبایع باشد از عالم خرد وهرکه از عالم مردم بدین حیوان که مر ورا این روح الهی باشد
پیوسته شود روح حسی را بیابد وواجب آید که مر مردم بدین شخص که مر ورا اندر عالم مردم منزلت حیوانی
باشد جز به نباتی پیوسته نشوند که بدان شخص که مر ورا منزلت نباتی بود پیوسته باشد همچنانکه هرچه
از طبایع به نبات پیوسته نشود بحیوانی نرسد از آن بود که هر پیغمبری که از پس پیغمبری بیامد نخست مر ورا
اقرار فرمود کردن بدان پیغمبر پیشین آنگاه مر ورا بپذیرفت واین مثال اندر آفرینش نوشته است
بخط الهی ومرین حیوان را خدای تعالی بگاو مثل زده است اندر کتاب خویش که آبادانی عالم کشاورزی
اندرست وگفت که مر گوشت آن گاو را بکشته بر زنند تا زنده شود که خدای مردگان را چنین
زنده کند وچنین مر شما را نشانهای خویش بنماید مگر شما بدانید بدین آیه قوله فقلنا اضربوه
ببعضها کذلک یحیی الله الموتی ویریکم آیاته لعلکم تعقلون
واین نوع حیوان لازم آید که بثبات عالم مردم ثابت باشد بزایش نفسانی چنانکه نوع
حیوان بثبات عالم جسم ثابتست بزایش جسمانی وپس از آن واجب آید بگواهی آفرینش که شخصی
دیگر باشد از مردم که بفضیلتی مخصوص شود از فضایل الهی برتر ازین هر دو فضیلت که پیش ازین
گفتیم واین شخص سیوم از جملگی عالم مردم بمنزلت مردم باشد از عالم جسم واین شخص بمنزلت
مردم باشد از عالم نوع مردم چنانکه مردم نوع سیوم است از موالید عالم جسم پس شخص ناطق
بحقیقت باشد ازبهر آنکه ناطق باشد از عالم ناطق که آن نوع مردم است واو بر عالم سخنگوی
پادشا شود بشخص خویش چنانکه مردم بر عالم جسم پادشا شده است بنوع خویش ومرین یک تن را
اندر جملگی مردم منزلت خدای باشد بحق وگفته او گفته خدای باشد وکردهٔ او کردهٔ خدای باشد

و آفرینش بر درستی این دعوی گواست ازبهر آنکه چون از عالم جسم سیوم زنده که آن مردمست
که بر عالم جسم پادشاست و برین عالم محل خدای یافت بدانچه مر ورا ملک خویش گرفت
بدین فضیلت کز عالم علوی بدان پیوسته است و آن فضیلت مر ورا روح ناطقه است و دیگر
جانوران که فرود ازوینده مر ورا گردن داده اند لازم آید کز عالم سخنگوی که آن مردمست آن
سیوم شخص که او ناطق باشد از عالم ناطق پادشاه دو عالم باشد بذات خویش ازبهر آنکه پادشاست
بر عالمی که آن عالم بر عالم جسم پادشاست و پادشاه دو عالم خداست یکی عالم لطیف و
دیگر عالم کثیف و عالم لطیف مردم است و عالم کثیف عالم جسمست و پیغمبر که مر ورا محل خداست
پادشاه دو عالمست نه بینی که تصرف پیغمبران اندر مردم همان تصرفست که مردم را اندر عالمست
از فروختن و خریدن و بخشیدن و جز آن و آن فضیلت الهی که بدین سیوم شخص رسد تیز روحی
باشد شریفتر از آن ارواح بجملگی و نام آن روح روح الامین است که خداوند او برین دو
عالم امین خداوندست و خلق مر ورا بشرف آن روح گردن دادست چنانکه دیگر جانوران
که روح ناطقه ندارند مر خداوند روح ناطقه را که مردم است گردن داده اند و اینحال اندر مردم
از پیغمبران خدای تعالی که ایشان ناطقان بحقند ظاهرست ازبهر آنکه سخن و فرمان ایشان اندر عالم
خرد و سخن گوی که آن مردمست سخن و فرمان خدایست چنانکه خدای تعالی فرماید رسول را صلعم که بگوی
مردمان را که من پیغمبر خدایم سوی شما همه مردمان بدین آیه قوله تعالی قل یا ایها الناس انی
رسول الله الیکم جمیعا یعنی تو بگوی که گفتار تو گفتار منست و دیگر جای گفت اندر سوی درستی
آنکه فرمان رسول فرمان خداست بدین آیه وما آتیکم الرسول فخذوه وما نهیکم

عنه فانتهوا و دیگر جای گفت هر که مر رسول را طاعت دارد مر خدای را طاعت داشته باشد
بدین آیه قوله من یطع الرسول فقد اطاع الله پس گوییم که رسول خدای
از عالم مردم بمنزلت مردم باشد از عالم جسم و مر ورا روحی باشد تائیدی علمی که هر که از مردم
مر ورا طاعت دارد از آن روح بهره یابد و بدان زنده شود و آن زندگی مر ورا ابدی باشد
که بیابد سوی غرض خدای از آفرینش عالم و مردم و دلیل بر درستی این قول که گفتیم آنچه
رسول از خدای بدان مخصوصست روحست قول خدایست که همی گوید قوله تعالی وکذلک
اوحینا الیک روحا من امرنا ما کنت تدری ما الکتاب ولا الایمان
ولکن جعلناه نورا نهدی به من نشاء من عبادنا وانک لتهدی الی صراط
مستقیم و آفرینش گواست بر آنکه این قول آفریدگارست ازبهر آنکه نبات بر طبایع پادشاهی
بروح نما یافت و حیوان بر نبات پادشاهی بروح حسی یافت و مردم بر نبات و حیوان
و طبایع پادشاهی بروح ناطقه یافت و چون این ترتیب اندر آفرینش ظاهرست لازم آید
که آنکس که بر مردم پادشاهی یابد چنانکه پیغمبران علیهم السلام یافتند بروح الهی یابد که آن روح
با روح ناطقه و روح حسی و روح نامی مر ورا باشد چنانکه مردم پادشاهی بر نبات و حیوان و طبایع
بروحی یافت که آن روح با روح حسی و روح نامی مر ورا بود و اندر نوع مردم نیست که مرین
ترتیب را بی تعلیم الهی بداند البته و اما دلیل بر آن که مردمان بدین روح الهی که آن شخص پیغمبر
علیه السلام است زنده شوند چون مر ورا طاعت دارند قول خدایست که همیگوید قوله یا ایها
الذین آمنوا استجیبوا لله وللرسول اذا دعاکم لما یحییکم و طاعت چون

مردم را تسخیر آلهیت تا همی نتوانند که از طاعت مردم بیرون آیند پیدا آمدست که شخص پیغمبر
از عالم نوع مردم بمحلِ نوعِ مردمست از جملگی عالمِ جسم و اگر کسی گوید از مردمان بسیارند که مر
پیغمبر از الطاعت نداشته اند گوییم که از نبات و حیوان نیز بسیار است که مردم بدان نرسیده است
ولیکن از جانوران کز مردمان گریخته اند معزول مانده و محزول گشته و آن نباتها که بجایهای
دورند از مسکنهای مردم و هر گریخته معزول و مقهور باشد نه قاهر از بهر آنکه گریختن و معزولی
ایشان عجز و ضعف است و عاجز مطیع باشد و قاهر مطاع و بدانچه نخچیر بکوه بر گریخته است قدرت
و قوت و تسلیط مردم از وی برنخاست و نه درختی نیز که بزرگ شده است تا مردم از آن نتوانست
شکستن از ملکِ مردم بیرون شدست پس آن مردمان که تو همی گمان بری که ایشان
مطیعِ پیغمبران نیستند چون از مقاومت کردنِ با اتباعِ پیغمبران عاجزند ایشان مطیع اند
و نه هر که نماز همی نکند او را قوتِ پیغمبرانست و بدان بر ایشان مهتری راند چنانکه هر چند که گوسفند
همی بار نکشد یا گاو همی کشاورزی نکند زیر طاعتِ مردم است همچو اشتر بارکش و گاو کشاورز که حکمِ
مردم بر آن روانست پس همچنین حکمِ پیغمبران علیهم السلام بر نماز ناکنان و مدبرانِ خلق رواست
و ایشان نیز مطیع اند پس ثابت کردیم از ترتیبِ آفرینش مر امامت را و وصایت را و نبوت را و
بیان کردیم که مر پیغمبران را علیهم السلام داده است و بزبانِ ایشان سخن گفته است و بدستِ
ایشان مر دشمنانِ خویش را از خلق بکشتست و بخشنودیِ ایشان از خلق خوشنود شدست
و بخشمِ ایشان بر خلق خشم گرفتست خدای پیش ازین چه باشد مر مردم را و بدین معنی همی گوید
خدای تعالی قوله وهو الذی فی السماء اله وفی الارض اله وهو الحکیم العلیم بیان الحجه

اندر دعوت هادی امامانِ حق علیهم السلام مر رسول را ص ناطق گفتند و اهل دعوت بدان
برفتند و حجتان اند اندر کتبِ خویش مر او را ناطق یاد کردند بی آنکه معنی آن ندانستند یاد
کردیم اندرین قول پس همچنانکه اندر عالمِ جسم نخست نباتست و آنگه حیوانست و آنگه مردم است
و جسمِ مردم نخست نباتی پدید آید آنگه حیوانی بدو رسد آنگه انسانیت اندر و پدید آید اندر عالم
دین نیز مردم نخست باید که مر امام را بشناسد که او را منزلتِ نباتست آنگاه از و بشناخت
منزلتِ وصی رسد که مر او را منزلتِ حیوانست اندر عالمِ دین آنگاه از و بشناختِ ناطق رسد
که مر او را منزلتِ مردمست اندر عالمِ دین این ترتیبی است بر مقتضای آفرینش که بنیادِ دین بر
آنست اما سخن اندر بر ناخواستن زایش با اشخاص بدان بر خاستی پس از پدید آمدنِ این
سه مرتبت اندر عالمِ مردم چنانکه پدید آمدنِ انواع برخاست بپدید آمدنِ سه نوع مولود از
نبات و حیوان و مردم آنست که گوییم مر این عالمِ خرد سخن گوی را که مردمست و بظهور او ظهور
انواع برخواست دو قوتست چنانکه پیش ازین گفتیم یکی عملی و دیگری علمی و مر نفسِ مردم را از بهر
کاربستنِ این دو قوت آلتست بدو گونه یکی حواسِ ظاهر که بدان مر محسوسات را اندر یابد و دیگر حواسِ
باطن که بدان معقولات را اندر یابد پس واجب آید که بدلالتِ ترتیبِ آفرینشِ عالم و مر نفسِ
مردم که ظهورِ این اشخاصِ گزیده که بفضایلِ الهی مخصوص شوند اندرین عالم بدو مرتبت باشند
یکی عملی با آغاز و یکی علمی با انجام اوصیا و ائمه باشند خداوندانِ تاویل با خرد و ناطقان و با
گزین اشخاصِ گزیده از هر مرتبتی شش باشد هم از مرتبتِ نباتی و هم از مرتبتِ حیوانی و هم از مرتبتِ ناطقی
اندرین عالمِ مردم و این اشخاص از یک نسبت باشد اندر عالمِ مردم چنانکه نبات و حیوان و مردم اندر عالمِ جسمی

ازیک مو الید ند و بتمام شدن این عدد ازین اشخاص بدید آمدن آن شخص باشد از عالم
که غرض عالم ازین صنع اوست و ششم این گزیدگان از مرتبت نطق که همی از عالم خرد ناطقی
بدید آید محمد مصطفی است صلعم که خدای تعالی مر نبوت را بدو مهر کرده است بدین آیت که گفت قوله
ماکان محمد ابا احد من رجالکم ولکن رسول الله وخاتم النبیین وکان
الله بکل شیء علیما و اندر تاویل این آیه گوییم که مردان عالم کهین که مردم است پیغمبرانند
که مصلحت خلق اندر قیام ایشانست بکار خلق چنانکه مصلحت زنان اندر قیام مردان است
بکار ایشان چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله الرجال قوامون علی النساء بما فضل
الله به بعضهم علی بعض و تاویل این آیه تفضیل پیغمبرانرا همی خواهد بر امت
که ایشان علیهم السلام مردان امت اند چنانکه جای دیگر همی گوید قوله ولقد اتینا
بنی اسرائیل الکتاب والحکم والنبوة ورزقناهم من الطیبات وفضلناهم
علی العالمین و مر رسول را علیه السلم بکار امت فرمود ایستادن بدین آیه قوله یا ایها
المدثر قم فانذر چنانکه مردان ایستند بکار زنان و اگر آنچه مردی را بر زنی پادشاهیست
مرد از زن فاضلتر است بقول خدای تعالی بدانچه زن از مرد کمتر است بفضل مرد بر پادشاهیست
جز آن کس که او از خدای تعالی بر خلق پادشاه شود چنانکه محمد مصطفی صلی الله علیه وآله پادشاه
شده است فاضلتر از همه خلق است و چرا روا باشد که همه خلق که امت او یند بجملگی منزلت زنی
باشند و او که خدای تعالی بر ایشان مفضلت مرد ایشان باشد و چون درست کردیم که پیغمبران علیهم السلام
از جملگی مردم بمنزلت مردانند و پیغمبران همه فرزندان یک نسب اند چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله

ان

ان الله اصطفی ادم ونوحا وال ابرهیم وال عمران علی العالمین ذریة
بعضها من بعض والله سمیع علیم گوییم که تاویل قول خدای که گفت پدر کسی
نیست از مردان شما آنست که همی گوید پس از و پیغمبری نخواهد بودن با آن پیغمبر مردی باشد
از مردان عالم نوع مردم و این قول دلیلست بر ختم نبوت بدو صلی الله علیه وآله ولیکن مر موافقت
بر عقب این قول بتصریح بگفت ولکن رسول الله وخاتم النبیین و مر آن رمز
پوشیده را آشکارا کرد و مؤکد گردانید و بدین تاویل که مر این آیه را بجوید خداوند حق علیه السلم
گفتیم ظاهر شد که پیغمبران مردان حق اند و از عالم نوع مردم بمنزلت مردمند از عالم جسم
و بظهور این معنی ازین تاویل ظاهر شد که اوصیاء پیغمبران علیهم السلام بمنزلت حیوان اند و امامان
حق از فرزندان ایشان علیهم السلام بمنزلت نبات اند ازین عالم سخن گوی چنانکه پیش ازین
شرح این دادیم و گوییم که بر سپری شدن این ششم دور سپری شدن این صنعت باشد به
گواهی آفرینش و مشیت خدای خدای راست بهر حال چنانکه همی گوید قوله ویفعل الله
ما یشاء الآیه و گوییم کزین شش گزیده خدای سه عملی بودند چون آدم و نوح و ابرهیم
و ایشان پیش بیرون آمدند از خداوندان ادوار عملی چنانکه اندرین عالم عمل بر علم مقدم است
و پس از آن سه علمی بودند چون موسی و عیسی و محمد صلوات الله علیه وآله اجمعین و خداوندان
ادوار علمی آل ابرهیم بودند که نوشته الهی را از آفرینش برخواندند و حکمت اندر صنعت بشناختند
و غرض صانع از آن بدانستند و ملک دو جهان مر ایشانرا حاصل شد بدانچه هم بر عالم سفلی پادشاه
شدند و هم بر عالم علوی که آن مردمست و ملک خدای تعالی اینست و ما را جز این دو عالم که

که زیر فرمان ایشانست چیزی دیگر معلوم نیست و جهال و مدبران عالم بدل فضل ایشان را
منکرند چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله ام یحسدون الناس علی ما آتیهم الله
من فضله فقد آتینا آل ابرهیم الکتاب والحکمة وآتیناهم ملکا عظیما
این آیه همی گوید ملک عظیم کتاب و حکمتست و آن مر آل ابراهیم راست علیهم السلام و تفسیر
و معنی حکمة عملی باشد بعلم پس هر که مر عمل شریعت را بعلم کار کننده است او با آل ابرهیم پیوست
و مرورا از آن ملک عظیم که مر ایشان راست نصیب است و کتاب که خدای همی گوید اندرین آیه
که مر آل ابرهیم را دادیم تأییداست که بدان مرین کتاب الهی را که آفرینش عالمست برخوانند
و غرض صانع ازو بشناسند پس گوییم که حاصل شدن غرض صانع عالم ازین صنعت بر
حکمة بآخر این دور ششم محمدی منتظرست که حکمة از فرزندان ابرهیم ع اندر عالم مفاض گشتست
اعنی اندر عالم سخن گوی تا ازین عالم که او دوزخیست اندر حد قوت مر پرهیزکاران را بحکمة
برهانند و مر ستمکاران را اندرو دست باز دارند تا بعذاب جاویدی رسند پس از برخاستن این
صنعت چنانکه خدای تعالی همی گوید قوله ثم ننجی الذین اتقوا ونذر الظالمین فیها
جثیا و دلیل بر درستی این تأویل که گفتیم پرهیزکاران ازین عالم برهند و ستمکاران اندر
اینجا بمانند قول خدایست که پیش ازین همی گوید قوله وان منکم الا واردها کان
علی ربک حتما مقضیا و همی گوید نیست از شما کسی که او بدوزخ نیاید و این بر خدای
واجبست و حتم مقضی کاری باشد که آن جز چنان نباشد که تقدیر بر آن رفته باشد و ازان نگردد
و خداوندان دانند که مر محمد مصطفی را صلی الله علیه و آله با منزلت و مقام محمود و عطای حوض

کوثر

کوثر و شفاعت امته را بدوزخ بردن کاری نیست که از آن گریزد بلکه کاری منکر و محالست بلکه
خدای تعالی مر گزیدگان خویش را که محمد مصطفی صلی الله علیه و آله مقدم ایشانست از دوزخ
دور داشتن وعده کرده است چنانکه آواز آتش نیز نشنوند قوله ان الذین سبقت لهم
منا الحسنی اولئک عنها مبعدون لا یسمعون حسیسها وهم فیما
اشتهت انفسهم خالدون و لیکن ناگزیر است مردم را اندرین عالم آوردن و
موجود کردن تا ازینجای بعالم علوی رسند و برهان عقلی بر درستی این قول قایمست
از بهر آنکه از حکمت صانع حکیم مر عقلا را شکی نیست که روا نباشد که صانع حکیم کاری بکند
بوجهی که مر آن کار را بوجهی آسانتر از آن بشاید کردن و چون همی بینیم که صانع مر نفس مردم را
از راه جسد و حواس ظاهر همی بشناخت معقولات رساند همی دانیم که مرین صنع را جز این دیگر
وجهی نیست آسانتر ازین و ناگزیر چنین با[illegible]ست همی باشد و نیز همی بینیم برأی العین که نگار
مردم نفوس خویش اندرین عالم از یکدیگر همی زایند پس این حال دلیل است بر آنکه هر فردی که اندرین
عالم بخواهد بودن تا هنگام برخاستن این صنعت بجملگی اندر آن یک جفت مردم اول بوده است
که معروفست و چاره نبوده است بحکم این برهان که نمودیم از آنکه مر همه نیکان و بدان را
اندرین عالم که بحد قوت دوزخیست بایست آوردن و مر حکمت را جز این روی نبوده است و
این حتم مقضی بوده است که جز چنین نشایستست اما تأویل این قول که همی گوید که چون همه را
بدوزخ آورده باشیم آنگاه مر پرهیزکاران را اندر رهانیم و ستمکاران را اندر دوزخ زشت باز داریم
آنست که گوییم این عالم بکلیت خویش با جملگی خلق اندر میان آتشست اعنی آتش اثیر و افلاک همه طبعها

وشرابهای عالم با آتش آمیخته است نه بینی که اگر قوت آتش از آب بیرون شود آب همی سنگ گردد
بریخ بستن پس پیداست که خلق همه همی آتش خورند اندر طعامها و شرابها و حال دوزخیان هم اینست
با آنکه دوزخ حقیقی نه تاویلی ثابت بدان عالم آنگاه گوییم همه مردم اندرین عالم اندو همه
بآغاز کار خویش مر عالم علوی را همچنین فراخ و دراز و بر چیزها تصور کنند از درختان و میوه ها
و جز آن و گویند آنجا خوردنیها و مباشرتها و جز آنست پس مر آن عالم را همی تصور کنند که نیز اندر
میان آتش است و آنجا طعامها و شرابهاست با آتش آمیخته و هر که چنین تصور کند بحقیقت رسیده
باشد و از دوزخ رسته باشد و هر که آن عالم را بحق تصور کند و بداند که آن نفس مجرد است که بازگشت
نفوس بدوست از این عالم و تصور کردن مر دیگر عالم را همچنین رسته باشد و آن پرهیزکاران
باشند و ستمکاران که از فرمان علما روی بگردانند اندر تصور کردن مر آن عالم را همچنین
درین عالم بمانند و بتصور عالم علوی نرسند و چنان باشد که اندرین عالم مانده باشند و
چون گمان برند که آن عالم همچنین اندر میان آتش است اندر جهان میان دوزخ باشد و دوزخ را
گزیده باشد و آن راهی جویند و این تاویلی روشن است مرین آیه را و چون درست کردیم که
مردست آنکه همی بر عالم سفلی و علوی پادشاه شود و این آن مرتبه است که بعقل از
خدای تعالی مخصوص است از بهر آنکه هر چه معلوم است زیر عقلست و هر چه زیر علت عاقل که ثابت
عقلست بدو برسد پیدا شد که نیز ثوابی هست ازین برتر و ثواب پذیری هست جز این جوهر
که او از عقل مستفید است و آن نفس ناطقه است که مر او را قوت عاقله است و پادشاهی یافتن
این جوهر که مر او را قوتهای علم و عملست بر عالم سفلی گواست بر آنکه اگر او مرین هر دو قوت خویش را

اندر طاعت

اندر طاعت صانع خویش کار بندد بر عالم علوی نیز پادشاهی یابد و بازماندن مردم از رسیدن
بدین ثواب پس از آنکه رسیدن او بدان ممکنست مر او را عقابست از بهر آنکه حسرت عقوبتی عظیمست
و مردم را حسرت بر چیزی باشد کزو بتقصیری کزو آید بگذرد از خیرات و او بدان نرسد بغفلت
خویش و آن حسرت مردم را پس از بیدار شدن حاصل آید و چیزی که از هنگامی پیش از آن غافل
بوده باشد و چون بیدار شود هنگام آن گذشته باشد چنین که امروز مردم را ممکنست که بگروند
بطاعت خدای و طلب علم تا بدان بر عالم لطیف پادشاه شوند و آن عمل باشد که بکنند
بعلم بدانچه مر او را بر آن آلت حاصلست از حواس ظاهر و باطن و بیشتر از خلق ازین فعلها غافلند
تا چون فردا مر ایشان را ازین چیزها که امروز همی شنوند معاینه شود حسرت خورند بدانچه آنگاه دانند
که آلت تحصیل عمل بعلم از دست ایشان شده باشد و دلیل بر درستی این قول آنست که خدای تعالی
مر روز عقوبت را روز حسرت گفت بدین آیه وانذرهم یوم الحسرة اذ قضی الامر وهم
فی غفلة وهم لا یومنون و شکی نیست اندر آنکه این روز قیامت باشد و لیکن بروز حسرت
باشد مر دوزخیان را نه بهشتیان را پس پیدا آمد بحکم این آیه که معنی حسرت عقوبتست و دیگر
جای گفت قوله کذلک یریهم الله اعمالهم حسرات علیهم وما هم بخارجین
من النار و مر روز ثواب بهشتیان را روز حسرت نگفت هر چند هر دو گروه اندر یک روز باشند
از بهر آنکه آنچه بر ایشان واجب بود از طاعت خدای از ایشان اندر نگذشته باشد پس هر که از طاعت
خدای بدین دو قوت عالمه و عامله خویش بکوشد او مانند نفس کلی شود بطاعت خویش
از بهر آنکه همچو نفس کلی کار بدانش کرده باشد و هر که مانند کل خویش شود بعقل کلی پیوندد و بر دو عالم

بادشاه شود از بهر انکه هر دو عالم زیر علت چنانکه گفتیم واگر خواستمی بر وجوب ثواب وعقاب
دلیل عقلی بیشتر نمودمی ولیکن شرط باغاز این کتاب آن بود که انچه گوئیم بقولی کوتاه گوییم
وپیدا کنیم که مردم از کجا همی آید وکجا همی شود وچون معلومست بدانچه زاینده ومیرنده است
که بر مثال مسافریست زاد او اندرین سفر چیست وما بیان کردیم که مردم جوهریست لطیف
وپذیرای علت ومر عین او را پیش ازین که اندر عالم جسم آید حالی نیست از احوال البته ومر او را
مکان نیست البته بلکه ظهور آن از نفس کلیست که از مکان بی نیازست ولیکن نشاید گفتن مر
تقریب علم را بنفس پذیرندگان که مردم پیش از انکه اندرین عالم آید اندر ذات نفس کلیست بی هیچ
صورتی وحالی چنان که فرزندان اندر نفس پدر ومادر خویش اند بی هیچ حال وصورتی ومردم
از راه این عالم همی بعالم نفسانی شود واندرین عالم مر او را از بهر پذیرفتن صورت علمی آرند
تا بدان صورت مر نعمتهای عالم نفسانی را بیابد وبدان روی که انچه مر او را صورتی وحالی
نباشد او معدوم باشد اگر گوییم نفس مردم بجود وقدرت موجد حق همی از عدم سوی وجود شود
نیز روا باشد وگوییم که این عالم نه موجودست ونه معدوم است بدانچه وجود او بزمان خاص
که آن اکنونست متعلقست وهمی نشاید گفتن که پیش ازین این عالم هست بلکه نشاید گفت که بود
هست نباشد بلکه هستی آن که بود باشد گذشته باشد ونیز نشاید گفتن که این عالم پس ازین
نیست بلکه شاید گفتن که باشد وبودنی اندر حد امکان باشد نه اندر حد وجوب وچون حال
هست حال موجودات عالم هم هست پس پیدا شد که مردم اندرین عالم نه موجودست ونه معدوم و
سفرست بدانچه از عدم سوی وجود شود وزاد او اندرین سفر علمست ومر او را این زاد اندرین راه

الفنجیدنی است وخوردنی تا بدان قوی شود وبحضرت صانع عالم برسد وثواب مر مردم مر او را
وجود حقیقی اوست ووجود حقیقی او حصول اوست اندر نعمت بی هیچ شدتی که آن مر او را سوی
وجود بازگشته تا هست شود بحق وابدی باشد وعقاب مر مردم را وجودست نه حقیقت ووجود
نه حقیقت مر مردم حصول اوست نه اندر نعمت بلکه بجوهر باقیست وبدانچه بنعمت نرسد حال بی نعمتی مر او را
سوی عدم بازگشته تا ابد الدهر اندر میان وجود وعدم بماند وآن مر او را عقوبت باشد چنانکه خدای تعالی
همی گوید فان له جهنم لا یموت فیها ولا یحیی وهم هست حال هر معذبی یعنی
که هر که بیمار باشد موجود باشد ولیکن درد ورنج مر او را همی سوی عدم بازگشته تا بدان سبب عذاب
همی بیند پس ظاهر کردیم که عذاب چیزی نیست مگر کشنده مر موجود را از وجود سوی عدم ومعدوم
چیزی نیست که اشارت پذیرد از بهر انکه مر او را حالی نیست بدانچه مر او را ذاتی نیست وتا ذات
نباشد حال نباشد واین از بهر آن گفتیم تا کسی را ظن نیفتد که معدوم اندر مقابله موجودست ولازمست
که حال معدوم بضد حال موجود باشد که این ظن محال باشد از بهر انکه نیکو حال وبد حال هر دو
موجودند وحال مر عینی را موجود باشد ومعدوم عینی نیست تا مر او را حالی باشد وعذاب موجود را
از رنج ان رنج که معنی این قول که گوییم رنج یا درد یا عقوبت یا حزن آنست که آن بازبرنده باشد
مر آن موجود را سوی نه وجود تا بدان سبب بد وعذاب رسد واندر میان عدم ووجود معذب
باشد چنانکه خدای تعالی همی گوید اندر صفت دوزخی بدین آیت قوله ویتجنبها الاشقی الذی
یصلی النار الکبری ثم لا یموت فیها ولا یحیی گفتیم اندرین کتاب انچه باغاز او
ضمان کردیم بر حسب طاقت خویش انچه ازین گفتها حق وصدقست بجود خداوند زمان ماست وانچه

معلول و با تقصیرست بحکم ضعیفی و بندگی ملت و غرض ما از انچه گفتیم بیدار کردنست نخست مر نفس خویش را آنگاه مر نفوس راستان و مومنان را بر شناخت خدای بدلالت آفریدهای او و راه نمودنست سوی طاعت خدای و رسول او بعلم و عمل که بدین دولت مردم را رسیدن بنعمت ابدی و پرهیزیدن از عذاب سرمدی

والله اعلم بالصواب والیه المرجع والمآب

تمت الکتاب بعون الملک الوهاب فی سنه ۱۲۹۲

